3 1761 06412372 2

53.

148.

Presented to the

LIBRARIES *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

Riffmann

לדיבא

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/diebriefepaulidi00rcuoft

Die

Briefe

Pauli an die Korinther

bearbeitet

von

L. J. Rückert.

Erster Theil.

Der erste Brief.

Leipzig, 1836.

Verlag von K. F. Köhler.

10-319

Der

erste Brief

Pauli an die Korinther

bearbeitet

von

L. J. Rückert.

HILTMANN

Leipzig, 1836.

Verlag von K. F. Köhler.

LIBRARY
OCT 28 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem Publikum den erſten Theil der Arbeit, mit welcher ich meine Bemühungen um die pauliniſchen Schriften zu beſchließen feſt entſchloſſen bin. Der zweite wird nachfolgen, ſobald meine übrigen Arbeiten es geſtatten werden.

Die Grundſätze ſowohl als ganze Art meiner Auslegung ſind in letzter Zeit ſtark angefochten worden; ich habe nichts darin ändern können, weil ich von der Richtigkeit jener Grundſätze überzeugt geblieben bin, die Art meiner Auslegung aber mit meiner ganzen Art zu ſeyn ſo verwachſen iſt, daß ich nicht anders auslegen könnte ohne zuvor ein anderer Menſch zu werden. Die Aenderungen, welche die Eigenthümlichkeit des hier erſcheinenden erſten Briefes erforderte, werden ſich dem Leſer leicht vor Augen ſtellen, und, wie ich wenigſtens wünſche, rechtfertigen. Auch dieſer Commentar, wie der zum Römerbriefe, iſt zweimal gearbeitet worden.

In Bezug auf den griechiſchen Text habe ich Etwas gethan, wovon ich noch ein Wort ſagen muß. Längſt war es meine Ueberzeugung, daß die Textkritik des N. T. noch einer großen Vorarbeit bedürfe, der neuen Vergleichung aller Citate in den Werken der KVV., und daß eine kritiſche Ausgabe dieſe Citate genau und umſtändlich, nicht nur ſo anführen müſſe,

wie z. B. die Griesbach'sche, daß aber diese Vergleichung nicht das Werk Eines Mannes seyn könne und dürfe. Um nun hierzu einen kleinen Beitrag zu liefern, und zugleich über die wahre Lesart der beiden mir wichtigsten Auktoritäten, Clemens Al. und Origenes, volle Gewißheit zu erhalten, habe ich alle bei ihnen vorkommende Citate nachgeschlagen, unter dem Text aber von allen die Orte angegeben, wo sie stehn. Auch die mir zu Gebote stehenden Auktoritäten für die aufgegebene Recepta habe ich allenthalben namhaft gemacht, dafür aber bei manchen längst entschiedenen Stellen bloß auf Griesbach verwiesen. Wo in den Noten Codd. angegeben ist, sind jedesmal die ältesten zu verstehn, indem auf die jüngeren keine Rücksicht genommen worden ist.

Am Schlusse bleibt mir nur der Wunsch, daß der Theil des Publikums, der mir bisher günstig war, es ferner bleiben möge. Die Gegner aber, die, zum Theil selbst Verfasser von Commentaren über die von mir erklärten Briefe, mich ihre censorische Majestät ziemlich stark, selbst bis zu Drohungen, haben fühlen lassen, mögen ihr Amt an meinen Arbeiten zu üben fortfahren. Soweit sie Recht haben, werde ich ihre, gleichviel ob humanen oder inhumanen, Bemerkungen zu benutzen suchen, damit die Sache, die gesunde Auslegung des großen Apostels, daraus Vortheil ziehe; was sie an meiner Persönlichkeit ferner auszusetzen haben werden, als Zugabe stillschweigend wie bisher über mich ergehen lassen.

Zittau, am Tage Pauli Bekehrung,
1836.

Rückert.

I.

Der Text.

ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α'.

Κεφ. α'.

Παῦλος [1]) *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* [2]) *διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς* 2. *τῇ* [3]) *ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ* [4]), *ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* [5]) *σὺν* [6]) *πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν* [7]) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* [8]) *ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν τε* [9]) *καὶ ἡμῶν·* 3. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* [10]) *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

4. *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* [11])· 5. *ὅτι* [12]) *ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ* [13]) *πάσῃ γνώσει.* 6. *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν,* 7. *ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι, ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 8. *ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως* [14]) *τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 9. *πιστὸς ὁ θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

---

1) *Παῦλος — Χριστοῦ* Or. hom. 10. in Num. p. 301. dial. c. Marc. p. 828. — *κλητὸς* add. BCFG z. Syr. Chrys. Theod. Edd. incl. Lachm. 2) *χριστοῦ ἰησοῦ*, BG. Chr. Lachm. 3) *τῇ — ἁγίοις* Or. VIII. in Rom. p. 624. h. 10. in Num. p. 301. 4) *τῇ οὔσῃ ἐ. Κ.* post *χριστῷ ἰησοῦ* BDEFG Lachm. Nobiscum z. Syr. Vulg. Or. Hier. in Joel. t. VI, p. 53 f. 5) vocatis et sanctis in Jesu Ch. sanctificatis Syr. 6) *σὺν — ἡμῶν* Or. VIII. in Rom. p. 624. III. in Cant. p. 75. 7) om. *ἡμῶν* A. Tert. Ambr. Pel. non Orig. 8) om. *χριστοῦ* A. 9) *τε* om. BD*G. Lachm. 10) *ἡμῶν* om. z. post *κυρίου* add. *ἡμῶν* Syr. 11) *ἰησοῦ χριστῷ* Syr. 12) *ὅτι — γνώσει* Or. hom. III. in Levit. p. 198. X. in Rom. p. 675., negligentius in Ps. p. 666. 747. — *ἰησοῦ χριστοῦ* h. I. in 1 Sam. p. 482. 13) add. *ἐν* Or. in Lev. et Sam. 14) *ἄχρι* G.

†•

10. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* [1]) *ἵνα* [2]) *τὸ αὐτὸ* [3]) *λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα· ἦτε* [4]) *δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.* 11. *ἐδηλώθη* [5]) *γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου* [6]), *ὑπὸ τῶν Χλόης, ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν* [7]). 12. *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος* [8]) *ὑμῶν λέγει· ἐγὼ* [9]) *μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* [10]). 11. *μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ* [11]) *Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν; ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παυλοῦ ἐβαπτίσθητε;* 14. *εὐχαριστῶ* [12]) *τῷ Θεῷ μου* [13]) *ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον·* 15. *ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε* [14]). 16. *ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον· λοιπὸν* [15]) *οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα.* 17. *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν* [16]) *με Χριστὸς* [17]) *βαπτίζειν, ἀλλ' εὐαγγελίζεσθαι· οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.* 18. *ὁ λόγος γὰρ ὁ* [18]) *τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν* [19]) *δύναμις Θεοῦ ἐστίν·* 19. *γέγραπται γάρ· ἀπολῶ* [20]) *τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν* [21]) *ἀθετήσω.* 20. *ποῦ* [22]) *σοφός; ποῦ* [23]) *γραμματεύς; ποῦ συνζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ* [24]) *ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου* [25]); 21. *ἐπειδὴ* [26]) *γὰρ* [27]) *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* [28]) *οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν* [29]), *εὐδόκησεν ὁ Θεὸς* [30]) *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος* [31]) *σῶσαι τοὺς πιστεύοντας* [32]). 22. *ἐπειδὴ* [33]) *καὶ* [34]) *Ἰουδαῖοι σημεῖα* [35])

---

1) *Ἰησ. Χρ. τ. κυρ. ἡμ.* G. 2) *Ἵνα — γνώμῃ.* Or. *π. ἀρχ* I. p. 70. I. in 1 Sam. p. 483. 3) eadem Or. *π. ἀ.* 4) *ἦτε — γνώμῃ* (om. *δὲ*) Or. XIV. in Mt. p. 616. 5) *ἐδηλώθη — ἐβαπτίσθητε* v. 13. Dial. c. Marc. p. 809. ibi *ἤκουσται* pro *ἐδ. γάρ.* 6) *περὶ — μου* om. dial. c. M. 7) *εἰσ. ἐν ὑμ.* dial. c. M. 8) *λέγω — ἕκ. ὃς μὲν γὰρ* dial. c. M. 9) *ἐγὼ — χριστοῦ* Or. XIV. in Mt. p. 616. 10) *ἐ. δ. χ.* om. dial. c. M. 11) *ἢ μὴ* Syr. 12) *εὐχ. — γάϊον* Or. praef. ad Rom. X. in Rom. p. 687. 13) *μου* A. Syr. Copt. Arm. Sixt. Theod. al. Or. praef. Lachm. 14) AC** Copt. Sahid. Syr. p. in m. Arm. Vulg. Chrys. Dam. al. Lachm. *ἐβάπτισα* Gz. all. Edd. 15) add. *δὲ* Syr. 16) *ἀπέστα* (*λκεν*) A. absc. 17) *ὁ χρ.* G. [*ὁ*] Lachm. 18) *ὁ* om. B. 19) *ὑμῖν* z. 20) *ἀπολῶ — ἀθετήσω* Clem. Str. I. 3. (p. 121. Sylb. 329. Pott.) c. 18. (p. 135. S. 370. P.) V, 1. (p. 234. S. 647. P.) Or. II. in Rom. p. 485. — *σοφῶν* in Ps. p. 719. 21) *ἀσυνέτων* Gpr. prudentium lat. 22) *ποῦ — κόσμου* Clem. Str. V, 1. Or. IV. in Rom. p. 530. — *Θεοῦ σοφία* Clem. Str. I, 18. 23) *ἢ ποῦ* bis Syr. 24) *οὐχὶ — κόσμου* Or. sel. in Jer. p. 318. 25) AC*D* Clem. Str. I. Or. in Rom. Lachm. add. *τούτου* Edd. cum Gz. Syr. Clem. Str. V. Or. in Jer. Chr. Thd. al. 26) *ἐπειδὴ — πιστεύοντας* Or. c. Cels. V. p. 589. cf. III. in Rom. p. 517. VIII. p. 628. 27) *μὴ* Or. c. C. om. postea *οὐκ.* 28) *ἐν — Θεοῦ* om. Or. III et VIII. in Rom. 29) *αὐτόν* Clem. 30) *τῷ Θεῷ* G. 31) *τοῦ κηρ. τ. μωρ.* Clem. 32) add. *αὐτῷ* Or. c. Cels. 33) v. 22. Clem. Str. I, 2. (p. 120. S. 328. P.) *ἐβραῖοι μὲν γὰρ ἐπεὶ* G. 34) om. Clem. utrobique *οἱ* add. Chrys. 35) *σημεῖον* (rec. ante Griesb.) z.

αἰτοῦσιν, καὶ Ἕλληνες [1]) σοφίαν ζητοῦσιν [2]), 23. ἡμεῖς [3]) δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν [4]) ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις [5]) μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν [6]) δὲ μωρίαν, 24. αὐτοῖς δὲ τοῖς [7]) κλητοῖς Ἰουδαίοις τε [8]) καὶ Ἕλλησιν Χριστὸν [9]) θεοῦ [10]) δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. 25. ὅτι [11]) τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον [12]) τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν [13]). 26. βλέπετε [14]) γὰρ [15]) τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί [16]), ὅτι [17]) οὐ πολλοὶ [18]) σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· 27. ἀλλὰ τὰ [19]) μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς [20]) σοφούς [21]), καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο [22]) ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28. καὶ τὰ ἀγενῆ [23]) τοῦ κόσμου [24]) καὶ τὰ [25]) ἐξουθενημένα [26]) ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ [27]) μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ· 29. ὅπως [28]) μὴ καυχήσηται [29]) πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ [30]). 30. ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ

---

1) ἔθνη Syr. 2) ἐπιζητοῦσιν A. 3) ἡμεῖς — σοφίαν Or. c. Cels. I. p. 332. 4) Ἰησοῦν χ. Clem. Or. z. 5) Ἰουδ. — σκάνδ. Or. X. in Mt. p. 462. — μωρίαν Clem. Str. VI, 15. (p. 287. S. 804. P.) 6) ABC°DEFGI Syr. Vlg. al. ἕλλησιν (rec. ante Gsb.) Clem. Or. c. Cels. Chr. Thd. ad h. l. (al. ἔθνεσιν) z. 7) om. G. 8) om. G. 9) χρ. — σοφ. Or. XVII. in Mt. p. 826. I. in Joh. p. 47. (NB. in Joh. pag. est ed. Lomm.) XX. p. 218. π. ἀρχ. I. p. 55. 10) om. Or. I. in Joh. cod. Reg. XX. in Joh. 11) ὅτι — ἐστὶν prius Or. VIII. in Jer. p. 175. — ἐστὶν poster. ib. p. 176. 12) σοφ. — θεοῦ om. z. 13) ἐστὶν om. B. Lachm. 14) βλέπ. — ἰσχυρὰ Or. IV. in Rom. p. 530. — καταργήσῃ π. ἀρχ. III. p. 146. XV. in Mt. p. 661. — σοφοὺς XIV. in Num. p. 324. — θεοῦ c. Cels. III. p. 479. 15) οὖν DEFG. Aeth. Arm. δὲ Or. c. Cels. in Num. om. π. ἀρχ. add. καὶ Syr. 16) post βλέπετε Or. π. ἀ. Hier. ad Pamm. II. p. 106. in Jon. VI. p. 164. 17) ὅτι — θεοῦ Or. π. ἀρχ. IV. p. 150. sq. 18) add. ἐν ὑμῖν Syr. Or. (non c. Cels. in Mt. post σοφοὶ in Rom.) 19) τὰ — σοφοὺς Or. c. Cels. III, p. 495. lat. in Mt. p. 879. III. in Rom. p. 517. cf. XI. in Mt. p. 505. — ἰσχυρὰ I. in 1 Sam. p. 489. — τοῦ θεοῦ cf. c. Cels. VI. p. 632. 20) τοὺς — κατασχ. om. AFG. 21) BCDI. Syr. Hier. Copt. Arm. Vulg. Or. ubique. (in Mt. XV. post θεὸς statim καὶ τὰ μὴ ὄντα.) al. Lachm. τοὺς σ. κατ. Edd. z. 22) om. Or. in Rom. — π. ἀρχ. IV. post σοφοὺς statim καὶ τὰ ἀγενῆ. Syr. om. ὁ θεὸς, ἐξελ. ante τὰ ἀ σθενῆ. 23) ἀγεννῆ z. 24) om. Or. in Cels. VI. add. καὶ τὰ ἀσθενῆ. omnino h. l. negligentior. 25) τὰ — θεὸς Or. sel. in Ps. p. 822. — θεοῦ IV. in Rom. p. 530. 26) add. τοῦ κόσμου Or. in Ps. IV. in Rom. 27) τὰ — καταργήσῃ Or. sel. in Ps. p. 677. καὶ τὰ Blz. Syr. Vulg. Or. VI. in Cels. XV. in Mt. IV. in Rom. al. Edd. praeter Lachm. 28) ὅπως — θεοῦ Or. π. ἀρχ. III. p. 120. — καυχάσθω dial. c. Marc. p. 817. — ἵνα Or. π. ἀ. 29) καυχήσεται G. 30) AC°DEFGlz. al. Gsb. Lachm. τοῦ om. Or. π. ἀ. αὐτοῦ Syr. Vulg. Or. c. Cels. dial. c. M. al. Edd.

Ἰησοῦ [1]), ὃς [2]) ἐγενήθη σοφία ἡμῖν [3]) ἀπὸ [4]) θεοῦ, δικαιοσύνη τε [5]) καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις· 31. ἵνα καθὼς γέγραπται, ὁ [6]) καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

Κεφ. β'.

Κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον [7]) οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον [8]) τοῦ θεοῦ. 2. οὐ [9]) γὰρ [10]) ἔκρινα [11]) εἰδέναι τι [12]) ἐν ὑμῖν εἰ μὴ [13]) Ἰησοῦν Χριστόν [14]), καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3. κἀγὼ [15]) ἐν ἀσθενείᾳ καὶ [16]) ἐν [17]) φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ [18]) ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4. καὶ [19]) ὁ λόγος μου καὶ [20]) τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς [21]) σοφίας [22]) λόγοις [23]), ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως [24]). 5. ἵνα [25]) ἡ πίστις ὑμῶν [26]) μὴ ᾖ [27]) ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

---

1) ἰησ. χρ. Syr. 2) ὃς — ἀπολύτρ. Or. graece: de orat. p. 196. c. Cels. V. p. 608. sel. in Ps. p. 557. 625. 644. 734. 797. I. in Joh. p. 47. 76. 77. VI. p. 185. lat.; in Ps. p. 697. prol. in Cant. p. 35. 3) ACDE. Or. in Joh. et in Ps. 697. ἀπὸ θεοῦ σ. ἡ. in Ps. 557. ἡ. σ. cett. omn. Il. cum Edd. σ. ἡμῶν B. ἡ σ. ἡμῖν FG. Hier. in Jer. V. p. 266. in Soph. VI. p. 179. Sap. nobis cett. Il. inc. lectio. σ. ἡμῖν Lachm. vid. Comm. 4) παρὰ Or. in Ps. 797. 5) καὶ δ. FG. Or. in Ps. 557. Chr. 6) ὁ — καυχάσθω sel. in Ps. p. 725. 847. in Rom. III. p. 517. IX. p. 654. X. p. 677. 7) ἦλθον om. Syr. 8) AC. Syr. Copt. al. μαρτύριον Gz. Vulg. Hier. II. in Eph. IX. p. 171. Chr. Edd. vid. Comm. 9) οὐ — ἐσταυρ. Or. c. Cels. II, 437. XII. in Exod. p. 174. IV. in Levit. p. 202. XXVI. in Num. p. 373. XII. in Mt. p. 536. VIII. in Rom. p. 628. XIX. in Joh. p. 161. cf. I. in Joh. p. 21. 24. II. p. 95. 10) ἐγὼ δὲ Or. c. Cels. in Mt. (cett. Il. deest particula.) Hier. VI. in Jes. V. p. 63. 11) add. τοῦ z. Chr. Thd. Edd. ante Gsb. 12) τι εἰδ. BC. al. Gsb. Lchm. μηδὲν εἰδ. Or. c. Cels. in Mt. in Joh. 21. οὐδὲν ib. p. 24. nihil aliud in Ex. Lev. Num. me ipsum. in Num. Syr. nihil Hier. VI. in Jes. 13) ἢ Or. I. in Joh. 14) χ. ἰ. G. auct. in Ps. Hier. t. VIII. p. 62. 15) v. 3. Or. XIX. in Joh. p. 161. — κἀγὼ AC. Or. al. Lchm. καὶ ἐγὼ Gz. Edd. 16) ἐν ἀ. κ. om. Syr. 17) ἐν utrobique om. Gz. Vulg. all. 18) ἐν φ. π. καὶ ἐν τρ. Syr. 19) καὶ — δυνάμεως Or. c. Cels. I. p. 377. I. in Joh. p. 22. (cf. IV. p. 161.) VIII. in Rom. p. 627. — δύν. θεοῦ c. Cels. VI, p. 630. 20) καὶ — δυνάμεως Or. sel. in Jer. p. 308. XIV. in Mt. p. 635. I. in Rom. p. 471. 21) πιθοῖς A. πειθοῖς Gz. Or. in Jer. I. in Joh. c. Cels. in Rom. Hier. ad Princ. III. p. 72. I. in Eph. IX. p. 165. Theod. Edd. πειθοῖ G. lat. Or. in Mt. IV. in Joh. Syr. Arm. It. al. 22) BDEFG. Syr. Arm. Aeth. Vulg. ms. It. Or. in Jer. in Mt. in Joh. in Rom. Theod. ms. Hier. in Eph. all. Gsb. Lchm. ἀνθρωπίνης σοφ. Az. Or. c. Cels. Hier. ad Princ. Chr. Theod. ed. Vulg. ed. Edd. v. Comm. 23) om. FG. al. λόγων Or. in Mt. Syr. al. τῶν λόγων Or. IV. in Joh. 24) καὶ — Or. in Mt. in virtute spiritus in Rom. 25) ἵνα — θεοῦ Clem. Str. I, 11. (p. 127. S. 345. P.) V, 1. (p. 235. S. 649. P.) 26) ἡμῶν Clem. Or. c. Cels. Hier. ad Pr. 27) ᾖ om. G.

6. σοφίαν [1]) δὲ [2]) λαλοῦμεν ἐν [3]) τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ [4]) οὐ τοῦ αἰῶνος [5]) τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος [6]) τούτου τῶν καταργουμένων [7])· 7. ἀλλὰ [8]) λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν [9]) ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην [10]), ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· 8. ἣν [11]) οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου [12]) ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν· 9. ἀλλὰ [13]) καθὼς γέγραπται, ἃ [14]) ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ [15]) οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ [16]) ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· 10. ἡμῖν [17]) δὲ [18]) ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς [19]) διὰ τοῦ πνεύματος [20]). τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. 11. τίς [21]) γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων [22]) τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀν-

---

1) *σοφ.* — *τελείοις* Or. c. Cels. II. p. 409. III. p. 487. sel. in Ps. p. 585. VI. in Joh. p. 257. XIII. p. 69. lat. in Mt. p. 854. — *καταργουμένων π. ἀρχ.* III. p. 143. — *ἀποκεκρυμμένην* Clem. Str. VI, 10. (p. 247. S. 685. P.) 12. (p. 250. S. 694. P.) Or. XII. in Exod. p. 174. — *δόξ. ἡμ.* Or. *π. ἀρχ.* IV. p. 168. — *ἔγνωκεν* c. Cels. III. p. 458. VI. in Num. p. 286. — *ἐσταύρωσαν π. ἀρχ.* III. p. 142. IV. in Lev. p. 202. sel. in Ps. p. 538. XIII. in Ez. p. 401. lat. in Mt. p. 938. — *βάθη τ. θεοῦ* Clem. Str. V, 4. (p. 238. S. 659. P.) 2) enim Or. in Ez. 3) *ἐν* om. z. 4) *δὲ* om. Syr. 5) mundi Or. in Num. 6) mundi Or. in Ex. Lev. Num. 7) quae destruitur. Hier. ad Paul. III. p. 6. non in Ez. V, p. 408. 8) *ἀλλὰ — ἡμῶν* Or. II. in Cant. p. 56. XII. in Jer. p. 203. *θεοῦ — ἡμῶν π. ἀρχ.* III. p. 143. *σοφίαν — ἀποκεκρ.* X. in Joh. p. 357. *ἐν μυστ. — ἡμῶν π. ἀρχ.* IV. p. 170. cf. XVII. in Mt. p. 766. X. in Joh. p. 363. XIX. p. 157. al. 9) ABCDEFG. Arm. Vulg. It. Clem. Or. ubique al. Gsb. Lchm. *σ. θ.z.* Theod. Edd. 10) Sic Or. ubicunque locum plene recitat, ad quem ubi nonnisi respicit, male conjunxit verba sic: *τὴν ἐν μ. ἀπ.* quod habet latina versio ubique. 11) *ἣν — ἔγνωκεν* Or. VI. in Joh. p. 257. X. p. 357. — *ἐσταύρωσαν π. ἀρχ.* III. p. 143. IV. in Rom. p. 541. *εἰ — ἐσταύρ.* sel. in Thren. p. 348. XVII. in Mt. p. 784. lat. p. 919. I. in Rom. p. 467. 12) *τούτου τ. αἰῶνος* Or. VI. in Joh. 13) *ἀλλὰ* om. A. *ἀλλὰ κηρύσσομεν* Clem. Str. V, 4. 14) *ἃ — ἤκουσεν* Or. lat. in Mt. p. 848. 916. — *ἀνέβη* Clem. Protr. 10. (p. 27. S. 76. P.) Str. IV, 18. (p. 216. S. 615. P.) V, 6. (p. 241. S. 669. P.) cf. Paed. I, 6. (p. 43. S. 120. P.) — *αὐτόν* Clem. Str. IV, 22. (p. 226. S. 625. P.) Or. *π. ἀρχ.* III. p. 154. IX. in Num. p. 300. VI. in Jos. p. 410. sel. in Ps. p. 564. 667. 809. XVIII. in Jer. p. 182. (Huet.) I. in Cant. p. 44. — quod Or. in Mt. p. 875. 916. 15) *οὐδὲ — οὐδὲ* Clem. Protr. Str. IV, 18. *οὖς* om. z. 16) *ἃ* videtur esse libri. omnium exc. A. Vidi ipse in Gz. Clem. Or. Theod. Edd. *ὅσα* A. Lachm. 17) *ἡμῖν — τ. θεοῦ* Or. *π. ἀρχ.* I. p. 61. in Exod. p. 140. XII. in Num. p. 313. III. in Rom. p. 514. cf. XI. in Ez. p. 396. XV. in Mt. p. 699. XVII. p. 823. 18) *γὰρ* Clem. Str. V. 19) ACDEFG. Clem. Or. al. Gsb. Lchm. *ὁ θ. ἀπεκ.* z. Theod. Edd. 20) add. *αὐτοῦ* Gz. Or. lat. Theod. Syr. Vulg. Edd. sanctum Or. in Num. om. Lachm. 21) vs. 11. — *ἐν αὐτῷ* Or. sel. in Ps. p. 644. II. in Rom. p. 486. VIII. p. 642. — *πν. τ. θεοῦ* c. Cels. IV. p. 524. XIII. in Mt. p. 571. XIV. p. 622. (liberius). — *πνεύματος* vs. 13. B. de orat. p. 197. Pro *τίς γὰρ* plerumque *οὐδείς* dedit. 22) *ἀνθρ.* om. A. Or. in Ps.

θρώπου[1]) *τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ*[2]) *οὐδεὶς ἔγνωκεν*[3]) *εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* 12. *ἡμεῖς*[4]) *δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*[5]) *ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα*[6]) *εἰδῶμεν*[7]) *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν·* 13. *ἃ*[8]) *καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς*[9]) *πνεύματος*[10]), *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.* 14. *ψυχικὸς*[11]) *δὲ*[12]) *ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*[13])· *μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν*[14]), *καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.* 15. *ὁ*[15]) *δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει*[16]) *τὰ*[17]) *πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.* 16. *τίς*[18]) *γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς*[19]) *δὲ νοῦν Χριστοῦ*[20]) *ἔχομεν.*

Κεφ. γ'.

Κἀγώ[21]), *ἀδελφοί*[22]), *οὐκ ἠδυνήθην*[23]) *λαλῆσαι ὑμῖν*[24])

---

1) *τ. ἀνθρ.* om. FG. Or. sel. in Ps. XIV. in Mt. 2) *ἐν τῷ θεῷ* FG. Syr. 3) ACDE. Vulg. It. Or. c. Cels. Lchm. *οἶδεν* Gz. Or. de orat. in Mt. Edd. 4) *ἡμ.* — *ἐκ τ. θεοῦ* Or. IX. in Rom. p. 656. II. in Cant. p. 59. — *ἡμῖν* II. in Cant. p. 56. 5) add. *τούτου* etiam Or. 6) *ἵνα* — *ἡμῖν* Or. XXVI. in Num. p. 371. I. in Joh. p. 15, X. p. 329. — *πνεύματος π. ἀρχ.* IV. p. 167. XIII. in Joh. p. 11. — *λαλοῦμεν* V. in Lev. p. 210. 7) *ἰδῶμεν* Ggr. z. Or. d. or. X. in Joh. II. in Ez. p. 362. 8) *ἃ* — *πνεύμ.* Clem. Str. I, 17. (p. 135. S. 370. P.) — *συγκρ.* Or. sel. in Ps. p. 527. *οὐκ* — *πνεύμ.* XIV. in Mt. p. 635. 9) add. *τοῦ* Or. d. or. 10) *ἁγίου* (rec. ante Gsb.) add. z. Theod. 11) *ψυχ.* — *ἐστίν* Clem. Str. I, 12. (p. 128. S. 348. P.) V, 4. (p. 238. S. 659. P.) Or. XII. in Jer. p, 193. II. in Rom. p. 498. — *πν. ἀνακρίνεται* c. Cels. VI. p. 686. VII. in Gen. p. 79. — *πάντα* II. in Lev. p. 188. II. in Joh. p. 130. 12) *γὰρ* Or. c. Cels. al. ll. om. 13) *τ. θεοῦ* om. Clem. Str. V. Syr. all. 14) *ἐστὶν αὐτῷ* Or. in Gen. Lev. Joh. Rom. 15) *ὁ* — *πάντα* Or. X. in Ex. p. 168. VIII. in Jud. p. 475. IX. in Rom. p. 659. — *ἀνακρίνεται* Clem. Str. I, 11. (p. 127. S. 345. P.) Or. VII. in Lev. p. 225. X. in Joh. p. 285. XXVIII. p. 359. 16) *μὲν* add. z. Chrys. Thd. Edd. om. AD°FG. Syr. Erp. Vulg. It. Clem. Or. Gsb. Lchm. 17) AD°FG. Chrys. Theod. [*τὰ*] Lchm. — om. Clem. Or. Edd. 18) *τίς* — *αὐτόν* Or. XVII. in Mt. p. 788. 19) *ἡμ.* — *ἔχομεν* Or. *π. ἀρχ.* IV. p. 167. V. in Lev. p. 210. XXIV. in Num. p. 364. IX. in Jos. p. 421. s. in Ps. 565. I. in Cant. p. 44. II. in Ez. p. 362. XV. in Mt. p. 697. I. in Joh. p. 15. X. p. 329. 364. XIII. p. 11. V. in Rom. p. 566. 20) *κυρίου* BD°gr. FG. al. v. Comm. domini Ch. Or. in Num. 21) *κἀγὼ* — *χριστῷ* Clem. Paed. I, 6. (p. 43. S. 119. P.) Or. XV. in Mt. 658. — *σαρκικοί* Clem. Str. V, 10. (p. 247. S, 685. P.) — *περιπατεῖτε* Or. XII. in Mt. p. 552. (lat.) — *δύναθε* VII. in Gen. p. 78. *ἀδελφοὶ* — *περιπ.* Clem. Str. V, 1. (p. 238. S. 660. P.) *οὐκ* — *χριστῷ* Or. XI. in Mt. p. 479. — *βρῶμα* XV. in Gen. p. 98. prol. in Cant. p. 27. XV. in Mt. p. 663. — add. *δὲ* Clem. Paed. Chrys. *καὶ ἐγὼ* Edd. ante Gsb. z. 22) om. Or. XV. in Mt. 552. VII. in Gen. 23) *ἐδυνήθην* Clem. Paed. 24) *ὑμ. λαλ.* Or. ubique z. Chrys.

ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκίνοις [1]), ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. 2. γάλα [2]) ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω [3]) γὰρ ἐδύνασθε [4])· ἀλλ' οὐδ' ἔτι [5]) νῦν δύνασθε· 3. ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε [6]). ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ [7]) ἔρις [8]), οὐχὶ σαρκικοί [9]) ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε [10])? 4. ὅταν γὰρ λέγῃ τις [11])· ἐγὼ [12]) μέν εἰμι παύλου, ἕτερος δέ· ἐγὼ [13]) Ἀπολλῶ, οὐκ [14]) ἄνθρωποί [15]) ἐστε; 5. τί [16]) οὖν ἐστὶν Ἀπολλώς; τί δὲ ἐστὶν Παῦλος [17])? διάκονοι [18]), δι' ὧν [19]) ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. 6. ἐγὼ [20]) ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ [21]) θεὸς ηὔξανεν [22]). 7. ὥστε [23]) οὔτε [24]) ὁ φυτεύων ἐστίν τι [25]) οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός [26]). 8. ὁ [27]) φυτεύων δὲ [28]) καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν· ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. 9. θεοῦ [29]) γὰρ συν-

---

1) ABCD° Clem. Str. V, 10. et ms. Paed. Or. gr. cf. in Joh. I. p. 21. Gsb. Lchm. *σαρκικοῖς* Gz. Theod. Chrys. Edd. 2) *γάλα — ἐπότ.* Clem. Paed. I, 6. (p. 46. S. 127. P.) — *βρῶμα* Or. XII. in Mt. p. 550. XIII. in Joh. p. 61. — *ἐδύνασθε* Clem. Paed. I, 6. (p. 44. S. 120. P.) Or. XVII. in Gen. p. 110. I. in 1 Sam. p. 485. XV. in Mt. p. 659. IX. in Rom. p. 659. — *δύνασθε* Clem. Paed. I, 6. (p. 43. S. 118. P.) Or. VII. in Ez. p. 385. — *σαρκ. ἐστε* (v. 3.) Clem. Paed. I, 6. (p. 43. S. 119 sq. P.) Or. de or. p. 245. V. in Lev. p. 210. dial. c. Marc. p. 863. — *περιπατεῖτε* Or. c. Cels. III. p. 482. — *ἄνθρ. ἐστε* (v. 4.) dial. c. Marc p. 810. 3) add. *καὶ* Gz. Syr. Chrys. Edd. ante Gsb. 4) *οὔπω — οὐχὶ σ. ἐστε* Or. c. Cels. II. p. 437. 5) *ηὐξάνασθε* z. dial. c. Marc. Chrys. Edd. ante Gsb. 6) Legebatur *οὔτε ἔτι*, uti est in z. Or. c. Cels. II. At *οὐδὲ* ABCDEFG. Clem. P. et Str. Or. d. or. c. Cels. III. in Mt. (neque lat.) Theod. Chrys. Gsb Lchm. *ἔτι* om. B. incl. Lchm. 7) *ἐστὲ σάρκινοι* G. Or. de or. *σάρκινοι* etiam DF. om. *ἐστὲ* Clem. Str. *ὅπου — περιπ.* Clem. Paed. I, 6. Or. XV. in Gen. p. 98. X. in Num. p. 301. sel. in Ps. p. 558. 8) *ζ. κ:* om. d. c. Marc. p. 863. 9) *ἔρεις* AG. contentiones Or. lat. add. *καὶ διχοστασίαι* Gz. Syr. Chrys. Theod. Edd. om. Lchm. 10) *σάρκινοι* iidem qui supra, Or. XVI. in Mt. p. 552. homines Or. XXIII. in Jos. p. 452. Hier. ad Eust. T. I. 88. non in Jes. et Zach. T. V. 161. VI. 224. 11) *καὶ — περιπ.* om. d. c. Marc. p. 810. 12) *λέγει* z. *ἕκαστος ὑμῶν* Syr. 13) *ἐγὼ — κηφᾶ* Or. IX. in Ez. p. 388 14) *ἐγὼ δὲ* A. Chrys. 15) *οὐκ* ABCz. Lchm. *οὐχὶ* G. dial. c. Marc. Chrys. Theod. Edd. ABCDEFG. Copt. Aeth. Vulg. It. Lchm. *σαρκικοί* z. dial. c. M. Chrys. Theod. Syr. Edd. 16) *τί* hic et statim AB. Aeth. Vulg. al. Lchm. *τίς* Gz. Syr. Chrys. Theod. Edd. 17) Nomina permutata in z. Syr. Chrys. Theod. Edd. nostro ordine codd. vett. Vulg. It. Lchm. *ἐστὶν* add. ex AB. cum Lchm 18) *ἀλλ' ἢ δ.* z. Syr. Chrys. Theod. Edd. ante Gsb. 19) *χριστοῦ ὢν* z 20) *ἐγὼ — ἐπότ.* Or. IV. in Cant p. 88. — *ηὔξ.* sel in Ps. p. 668. V. in Jer. p. 158. — *αὐξ. θεὸς π. αρχ.* III. p. 130. 21) *ὁ δὲ* Or. *π. ἀ.* 22) *ηὐξησεν* Or. *π. ἀ.* et in Jer. 23) *ὥστε — θεός* Or. VII. in Rom. p. 614. 24) om. A. 25) *ἐ. τ.* post *ποτίζων* Or. in Rom. 26) deficit G. usque ad vs. 16. *οἰκεῖ.* 27) *ὁ — οἰκ. ἐστε* Clem. Str. I, 1. (p. 117. S. 319. P.) 28) *δὲ* om. z. 29) *θ. — ἐσμεν* Or. XII. in Luc. p. 945.

ἐργοί ἐσμεν, θεοῦ[1]) γεώργιον[2]), θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. **10.** κατὰ[3]) τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς[4]) σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα[5]), ἄλλος δὲ[6]) ἐποικοδομεῖ· ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ. **11.** θεμέλιον[7]) γὰρ ἄλλον[8]) οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός[9]). **12.** εἰ[10]) δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον[11]) χρυσόν[12]), ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, **13.** ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται. ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει· ὅτι[13]) ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου[14]) τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ[15]) δοκιμάσει. **14.** εἴ[16]) τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐπῳκοδόμησεν[17]), μισθὸν λήμψεται· **15.** εἴ[18]) τινος[19]) τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ[20]) ὡς διὰ πυρός. **16.** οὐκ[21]) οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; **17.** εἴ[22]) τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ αὐτὸν[23]) ὁ θεός. ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς. **18.** μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω. εἴ[24]) τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν[25]) ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός[26]). **19.** ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ

---

1) θ. — ἐστε Or. VI. in Ex. p. 151. XV. in Lev. 262. III. in Cant. 77. sel. in Jer. 299. 307. 311. in Ez. 425. plerumque altera tantum pars. 2) γεωργία Or. in Ez. 3) κατὰ — δὲ ἐποικ. Clem. Str. V, 1. (p. 238. S. 660. P.) 4) ὡς — τεθ. Or. X. in Lev. p. 185. — καλάμην XV. in Lev. 263. 5) Perf. vidi in z. Clem. Or. Theod. Edd. ἔθηκα A. Chrys. Lchm. 6) δὲ om. Or. in Lev. 7) θεμ. — χριστός Or. XIV. in Gen. p. 97. IX. in Jos. 419. sel. in Jer. 299. 8) γ. ἄ. om. Or. in Jer. 9) ABCDEI Or. in Gen. Lev. Chrys. Theod. Hier. Gsb. χρ. ἰησ. z. Or. in Jos. Jer. Lchm. ἰησ. ὁ χ. Edd. 10) εἰ — καλάμην Or. VI. in Ex. p. 148. (qui autem). δὲ om. Chrys. 11) ABC Ambr. Lchm. τοῦτον add. z. Or. Chr. Theod. Syr. Edd. 12) ἤ quinquies add. Syr. 13) ὅτι — ἀποκ. (revelabitur) Or. IX. in Rom. p. 663. 14) ἕκ. — δοκιμ. Or. XXV. in Num. p. 368. sel. in Ps. 664. I. in Ez. 356. V. 374. — ζημιωθ. c. Cels. IV. p. 509. — πυρὸς (om. εἰ — λήψεται) II. in 1 Sam. 498. 15) AC. Or. in Sam. (ignis ipse) Theod. ad h. l. et Mal. IV, 1. Chrys. Eus. Bas. Syr. Lchm. αὐτὸ om. B. Clem. Str. V, 1. (p. 238. S. 660. P.) Or. et Theod. cett. II. Hier. Edd. 16) καὶ εἰ Syr. 17) ἐποικοδ. A. 18) εἴ — ζημιωθ. Or. XIX. in Joh. p. 166. — πυρὸς X. in Ex. 167. XVI. in Jer. 233. 19) autem add. Or. in Ex. 20) δὲ om. Or. in 1 Sam. 21) οὐκ — ὑμῖν Or. lat. in Mt. p. 850. IX. in Rom. 643. an nescitis in R. Hier. in Jes. t. V, 217. in Hab. VI, 154. om. an tribus al. II. 22) εἴ — θεός Or. V. in Jos. p. 409. VII. in Ez. 384. II. in Rom. 481. autem add. Or. in Jos. Hier. in Thren. t. V, 299. 23) ADEFG. al. Lchm. τοῦτον z. Chrys. Theod. 24) εἰ — γενέσθω Or. lat. XVI. in Jer. p. 238. X. in Rom. 685. — θεῷ ἐστιν c. Cels. I. p. 332. IV. in Rom. 530. 25) ἐ. ὑ. om. Or. IV. in R. apud deum X. in R. 26) apud deum add. Or. IV. in R.

ἐστίν[1]). γέγραπται γάρ· ὃ[2]) δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν. 20. καὶ πάλιν· κύριος[3]) γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι. 21. ὥστε[4]) μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις. πάντα[5]) γὰρ ὑμῶν ἐστιν, 22. εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς[6]) εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος[7]) εἴτε[8]) ζωὴ εἴτε θάνατος εἴτε ἐνεστῶτα[9]) εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν[10]), 23. ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.

Κεφ. δ'.

Οὕτως[11]) ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρέτας[12]) Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους[13]) μυστηρίων[14]) θεοῦ. 2. ὧδε[15]) λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις[16]) εὑρεθῇ. 3. ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ' ὑμῶν[17]) ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ[18]) ἀνθρωπίνης ἡμέρας[19])· ἀλλ' οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω. 4. οὐδέν[20]) γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι· ὁ[21]) δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. 5. ὥστε[22]) μὴ πρὸ καιροῦ τι[23]) κρίνετε[24]), ἕως[25]) ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει[26]) τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν. καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

6. Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς[27]) ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν[28]) δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ[29]) γέγραπται[30]), ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ

---

1) st. est ap. d. Or. in R. 2) om. G. ὃ — αὐτῶν Or. IV. in Ex. p. 141. — μάταιοι Clem. Str. I, 3. (121. S. 329. P.) cf. 11. (127. S. 345. P.) 3) μόνος add. Clem. Str. I, 3. 4) ὥστε — θεοῦ. dial. c. Marc. p. 869. 5) πάντα — θάν. Or. V. in Rom. p. 561. 6) εἴτε ἀπ. om. d. c. Marc. 7) hic mundus Or. 8) εἴτε — ὑμῶν Or. de orat. p. 251. 9) εἴτε ἐν. om. Or. 10) ἐστὶν add. z. Chrys. Theod. Edd. om. ABCD*FG. d. c. Marc. Lchm. 11) οὕτ. — θεοῦ Or. sel. in Ps. p. 787. — εὑρεθῇ XI. in Jer. p. 189. lat. in Mt. p. 878. 12) του add. Chrys. 13) τῶν add. Or. in Ps. 14) τοῦ add. G. 15) ὧδε — εὑρ. Or. XXXII. in Joh. p. 431. ζητ. — εὑρ. sel. in Ps. p. 293. (ζητεῖτε δέ). ὧδε AD*G. Syr. Erp. Aeth. Arm. Vulg. It. Or. lat. Hier. adv. Jov. II. t. II, 60. Aug. ad Hier. ib. 240. Ambr. Pel. al. Lchm. δὲ z. Or. gr. Chrys. Theod. Edd. v. Comm. 16) τις πιστὸς G. 17) ἡμῶν A. 18) ἀπὸ z. 19) a quolibet homine Syr. 20) οὐδ. — δεδικ. Or. sel. in Ps. p. 750. lat. in Mt. 897. om. γάρ. 21) ὁ — ἐστιν Or. II. in Rom. p. 500. 22) ὥστε — ἀπὸ θεοῦ. Or. IX. in Rom. p. 663. μὴ — κύριος XXXII. in Joh. p. 427. — καρδιῶν XVI. in Jer. 235. 23) τι om. Or. II. in R. Hier. V. in Ez. V, 358. 24) κρίνεται Az. 25) ἕως — καρδ. Or. XIII. in Mt. p. 612. 26) φωτ. — καρδ. Or. XI. in Mt. p. 500. 27) εἰς om. G. gr. 28) AB. Lchm. ἀπολλώ Edd. 29) ἃ ABC. Lchm. ὃ Gz. Chrys. Theod. Edd. 30) AD*E*FG. Vulg. It. ptr. latt. Lchm. φρονεῖν add. (BC) z. Syr. Chrys. Theod. Edd. v. Comm.

ἑτέρου. 7. τίς γάρ σε διακρίνει; τί[1]) δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών; 8. ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη[2]) ἐπλουτήσατε, χωρὶς[3]) ἡμῶν ἐβασιλεύσατε, καὶ ὄφελόν γε[4]) ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν. 9. δοκῶ[5]) γὰρ ὁ[6]) θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν, ὡς ἐπιθανατίους· ὅτι θέατρον[7]) ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ[8]) καὶ[9]) ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. 10. ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. 11. ἄχρι[10]) τῆς ἄρτι ὥρας καὶ[11]) πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν[12]) καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν[13]) 12. καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν[14])· λοιδορούμενοι[15]) εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, 13. δυσφημούμενοι[16]) παρακαλοῦμεν· ὡς[17]) περικαθάρματα τοῦ κόσμου[18]) ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι. 14. οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα[19]), ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν[20]). 15. ἐὰν[21]) γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας. ἐν[22]) γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ[23]) ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. 16. παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε. 17. διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον[24]) ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν[25]) ἐν κυρίῳ[26]), ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ[27]), καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω. 18. ὡς[28]) μὴ ἐρχομένου δέ[29]) μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυ-

---

1) τί — λαβών Or. IX. in Ez. p. 391. 2) ἤδη — ἐβασ. (alt.) Or. X. in Num. p. 301. — καὶ Syr. 3) χωρὶς — ἐβασ. (pr.) om. A. — συμβασ. Or. XII. in Num. p. 314. 4) ὄφ. δὲ Syr. 5) δοκῶ — ἀπεδ. Or. VII. in Jos. p. 412. — ἀνθρώποις Clem. Str. IV, 7. (p. 212. S. 587. P.) Or. VIII. in Jer. p. 173. 6) ABCD*FG. Clem. Or. in Jos. Cyr. ptr. latt. Lchm. ὅτι ὁ z. Syr. Vulg. Chrys. Theod. Edd. ὅτι ὁ θ. Or. in Jer. sed idem paullo post ὅτι ὁ θ. 7) θέατρ. — ἀνθρ. Or. de mart. p. 285. I. in Rom. 468. I. in Joh. p. 54. 8) huic mundo Or. in R. 9) om. Syr. 10) ἄχρι — γυμν. Or. XIII. in Joh. p. 4. — κολαφ. XVI. in Lev. 266. — παρακ. de or. 257. sel. in Ps. 673. — ἐγενήθ. Clem. Str. IV, 7. — ἕως, om. τῆς G. μέχρι τ. Theod. Chrys. h. 13. 11) καὶ om. Or. de or. 12) AG. z. Lachm. γυμνητεύομεν Clem. Or. Chrys. Theod. Edd. 13) καὶ ἀστ. om. Or. in Ps. 14) manibus Or. in Ps. 15) λοιδ. — παρακ. Or. c. Cels. V. p. 627. VII. 728. sel. in Job. 501. (om. διωκ. ἀνεχ.) — περίψ. sel. in Ps. 692. καὶ add. G. it. post διωκ. 16) A. Clem. Or. in Cels. Eus. Cyr. Dam. βλασφ. Edd. vidi in Gz. Or. de or. in Job. in Ps. Chrys. Theod. 17) ὡς — ἄρτι Or. XXVIII. in Joh. p. 355. 18) hujus mundi Or. in Ps. 19) τ. γρ. G. 20) AC. νουθετῶ Edd. 21) ἐὰν — ἐγέννη. Clem. Str. III, 15. (p. 201. S. 556. P.) Or. I. in Ex. p. 130. VI. in Lev. 219. 22) ἐν — ἐγέννη. Or. VI. in Ez. p. 377. IV. in Rom. 522. 23) Ἰησ. χρ. Syr. om. Ἰησοῦ Clem. 24) ABC Arm. Chrys. Dam. Lchm. τ. μου Edd. Gz. Theod. 25) πιστὸς G. 26) χριστῷ A. 27) Ἰησοῦ add. CD*FG. al. Lchm. 28) ὡς — τινες Or. X. in Num. p. 301. 29) δὲ om. G.

σιώθησάν[1]) τινες· 19. ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ[2]) γνώσομαι[3]) οὐ τὸν λόγον[4]) τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν. 20. οὐ[5]) γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, αλλ' ἐν δυνάμει. 21. τί[6]) θέλετε; ἐν ῥάβδῳ ἔλθω προς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε[7] πραΰτητος[8]);

Κεφ. ε'.

Ὅλως[9]) ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν[10]), ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν[11]). 2. καὶ[12]) ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ, καὶ οὐχὶ[13]) μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ[14]) ἐκ μέσου ὑμῶν ο τὸ ἔργον τοῦτο πράξας[15]); 3. ἐγὼ[16]) μὲν γὰρ[17]) ἀπὼν[18]) τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν[19]) τὸν οὕτως[20]) τοῦτο κατεργασάμενον, 4. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ[21]) συναχθέντων[22]) ὑμῶν[23]) καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν[24]) Ἰησοῦ[25]) 5. παραδοῦναι[26]) τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός[27]), ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ[28]) τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[29]). 6. οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν[30]). οὐκ

---

1) ἐφυσ. — ὑμᾶς om. z. 2) καὶ — δύν. Clem. Str. I, 11. (p. 128. S. 347. P.) VII, 16. (p. 324. S. 897. P.) 3) γνώσ. — δυνάμει Or. I. in Joh. p. 22. 4) αὐτῶν add. G. 5) οὐ — δυν. Or. III. in Gen. p. 70. 6) τί — πραΰτ. Clem. Paed. I, 7. (p. 49. S. 134. P.) Or. IX. in Num. p. 299. sel. in Ps. 542. 699. III. in Jes. 110. — ῥάβδῳ lat. in Mt. 920. 7) τε om. z. 8) AB. Lchm. πραότητος Gz. Clem. Or. Chrys. Theod. Edd. 9) ὅλ. — ἔθνεσιν Or. X. in Num. p. 301. — πράξας I. in 1 Sam. 482. XX. in Jer. 280. (om. καὶ — πορν. καὶ — ἐστέ.) 10) ὀνομάζεται (rec.) inveni in z. Syr. Chrys. Theod. 11) τ. π. ἔχ. τινά G. 12) καὶ — ἐπενθ. Or. X. in Num. p. 301. 13) οὐ G. 14) ἐξαρθῇ (rec.) z. Chrys. Theod. 15) AC. ποιήσας Gz. Chrys. Theod. Edd. 16) ἐγὼ — vs. 4. fin. Or. lat. in Mt. p. 882. — ὄλεθρον Dial. c. Marc. p. 824. 17) autem Or. 18) ABCD. Or. al. Lchm. ὡς ἀπὼν Gz. d. c. Marc. Chrys. Theod. Edd. μὲν add. z. 19) Or. hinc statim ad συναχθ. transit. 20) οὕτως om. Syr. 21) ABD, z. Aeth. Lchm. χριστοῦ add. G. Syr. d. c. Marc. Chrys. Theod. Edd. 22) συναχθ. — ἡσ. Or. de or. p. 269. lat. in Mt. 939. — σαρκός XVII. in Mt. 789. — χριστοῦ XVIII. in Jer. 257. 23) πάντων add. Syr. 24) ἡμ. om. Or. in Jer XVII. in Mt. lat. p. 882. habet p. 939. 25) ABD. Aeth. Vulg. Syr. p. Or. exc. in Jer. d. c. Marc. al. Lchm. χριστοῦ add. Gz. Syr. Or. in Jer. Chrys. Theod. Edd. 26) παραδ. — σωθῇ Or. VII. in Jos. p. 413. — κυρίου sel. in Ps. 683. sel. in Jer. 304. (gr.) XVI. in Mt. 725. — χριστοῦ XIV. in Lev. 261. II. in Jud. 463. XII. in Ez. 400. tradidi in Lev. Jos. Jud. Ps. 27) αὐτοῦ add. Syr. 28) judicii add. Or. in Ez. 29) AFG. Syr. Ar. Aeth. Arm. Vulg. Or. in Lev. Jud. Ez. Theod. Lchm. [] ἡμ. I. X. om. B. Or. in Ps. Jer. XVI. in Mt. τ. κυρ. ἡσοῦ z. Chrys. Edd. τ. κ. I. X. DE. 30) ἀδελφοί μου add. Syr.

οἶδατε ὅτι μικρὰ[1]) ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ[2]); 7. ἐκκαθάρατε[3]) τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι. καὶ γὰρ[4]) τὸ[5]) πάσχα ἡμῶν[6]) ἐτύθη Χριστός[7]). 8. ὥστε[8]) ἑορτάζωμεν[9]) μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ, μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας[10]), ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας[11]).

9. Ἔγραψα[12]) ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις· 10. οὐ[13]) πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ[14]) ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις· ἐπεὶ ὠφείλετε[15]) ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. 11. νῦν[16]) δὲ ἔγραψα[17]) ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος[18]) ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος[19]) ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ· τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν. 12. τί γάρ μοι[20]) τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ[21]) τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε, 13. τοὺς[22]) δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ; ἐξάρατε[23]) τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

Κεφ. ϛ'.

Τολμᾷ[24]) τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; 2. ἢ[25]) οὐκ

---

1) *μικρὰ — ζυμοῖ* Or. VII. in Jos. p. 413. sel. in Jer. 413. — *ν. φύραμα* IX. in Lev. 241. 2) corrumpit Or. in Lev. Jos. 3) *ἐκκ.* — *φύραμα* Clem. Str. III, 18. (p. 202. S. 560. P.) *οὖν* (olim rec.) add. z. Or. in Lev. Theod. 4) *καὶ γ.* — *χριστός* Clem. Str. V, 10. (p. 247. S. 687. P.) Or. X. in Gen. p. 88. VII. in Exod. 153. XII. in Jer. 203. X. in Joh. 299. cf. p. 301. XXVIII. p. 375. dial. c. Marc. p. 868. — *ἀληθείας* Or. sel. in Ex. p. 128. XI. in Num. 304. VI. in Jos. 410. 5) *καὶ τὸ* (om. *γὰρ*) Clem. *τὸ γὰρ* Or. in Ex. Jer. 6) *ὑπὲρ ἡμῶν* add. z. Syr. Or. in Joh. (cod. Bodl.) Chrys. Theod. Edd. om. ACDEFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Clem. Or. cett. II. in ed. R. al. Lchm. 7) *ὁ χρ.* G. 8) *ὥστε — ἀληθ.* Or. V. in Lev. p. 212. etenim. 9) *ἑορτ. — ἀληθ.* Or. XIV. in Jer. p. 220. lat. in Mt. 837. *μὴ — ἀληθ.* lat. in Mt. p. 918. 10) *πικρίας* Syr. 11) sanctitatis Syr. 12) *ἔργ. — πόρνοις* Clem. Str. III, 18. (p. 202. S. 561. P.) — *συνεσθ.* Or. III. in Lev. p. 195. 13) ABCD*EFG. Syr. Copt. Vulg. It. Or. Lchm. *καὶ οὐ* z. Chrys. Theod. Edd. 14) ABCD°FG. Lchm. *ἢ* z. Syr. Or. Chrys. Theod. Edd. 15) ACG. (debneratis Vulg. It. Or.) Lchm. *ὀφείλετε* z. Chrys. Theod. Edd. 16) cf. Clem. Paed. II, 1. (p. 63. S. 170. P.) Or. XIII. in Mt. p. 610. *νυνὶ* z. Chrys. Edd. (non Lchm.) *τοῦτο δὲ* Syr. 17) scribo Or. V. in Lev. 18) aut immundus add. Or. III. in Lev. 19) *ἢ λ.* om. Or. V. in Lev. 20) *καὶ* add. z. Chrys. Theod. Edd. om. ABCFG. Syr. Copt. Vulg. It. al. Lchm. 21) om. Syr. 22) *τοὺς — κρινεῖ* Or. sel. in Ps. p. 702. *ἔξωθεν.* 23) *ἐξ. — αὐτῶν* Or. VII. in Jos. p. 413. — *ἐξάρατε* ABCD°FG. Or. Lchm. *καὶ ἐξαρεῖτε* z. Chrys. Theod. Edd. 24) *τολμᾷ — κρινοῦσιν* Clem. Str. VII, 14. (p. 318. S. 883. P.) 25) ACD*FG. Syr. Ar. Arm. It. Clem. Chrys. Gsb. Lchm. om. z. Theod. Edd. v. Comm.

οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ[1]) ἐν[2]) ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; 3.[3]) οὐκ[4]) οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; μήτι γε βιωτικά. 4. βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τούτους καθίζετε; 5. πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω[5])· οὕτως οὐκ ἔνι[6]) ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός[7]), ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, 6. ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; 7. ἤδη[8]) μὲν οὖν ὅλως[9]) ἥττημα ὑμῖν[10]) ἐστιν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ[11]) τί[12]) οὐχὶ μᾶλλον[13]) ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; 8. ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο[14]) ἀδελφούς. 9. ἢ[15]) οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν[16]) οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ[17]) πλανᾶσθε· οὔτε[18]) πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται 10. οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται[19]), οὐ[20]) μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἅρπαγες[21]), βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν[22]). 11.[23]) καὶ ταῦτά τινες[24]) ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε[25]), ἀλλὰ[26]) ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε[27]) ἐν[28]) τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ[29]) καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

---

1) ἐὰν G. 2) ἐν — κόσμος Or. sel. in Ez. p. 419. XV. in Mt. 687. 3) vs. 3 — 6. desunt in A. 4) οὐκ — κρινοῦμεν Or. XI. in Num. p. 307. III. in Rom. 510. — βιωτ. XV. in Mt. 692. Legebat ἢ οὐκ. ἀγγ. κριν. id. sel. in Ez. p. 419. X. in Mt. 456. XVII. 814. XXXI. in Luc. 969. 5) λαλῶ B. Lchm. 6) Bl. z. Chrys. Theod. al. Gsb. Lchm. ἔστιν Edd. 7) B. Lchm. οὐδὲ εἷς σ. FG. Syr. σοφός DE. σ. οὐδὲ εἷς z. Theod. Edd. σ. ἐν ὑμ. οὐδὲ εἷς Chrys. 8) ἤδη — ἑαυτ. Or. X. in Num. p. 301. vs. 7—14. desunt in G. 9) ὅλως om. A. Syr. Aeth. Est ap. Or. Chrys. Theod. z. 10) ἐν ὑμ. (olim rec.) Or. 11) διὰ — ἀποστερεῖτε Clem. Str. VII, 14. (p. 319. S. 884. P.) 12) γὰρ add. Syr. 13) μᾶλλον hic et statim om. Syr. 14) ABCDEz. Copt. Vulg. It. Lchm. ταῦτα Chrys. Theod. Edd. 15) ἢ — κληρον. v. 9. Clem. Str. VII, 14. (p. 319. S. 885. P.) 16) ABD. Gsb. Lchm. β. θ. z. Clem. Chrys. Theod. Edd. 17) μὴ — κληρον. Clem. Paed. III, 11. (p. 110 S. 301. P.) Str. III, 18. (p. 203. S. 562. P.) Or. IV. in Lev. p. 200. XIV. 259. XIX. in Jer. 265. 18) εἴτε Or. in Jer. ubique et sing. pro plur. οὔτε — εἰδωλ. om. Clem. Paed. Or. IV. in L. οὔτε εἰδ. om. Or. XIV. in L. in Jer. 19) οὔτε πλ. οὔτε κλ. z. Syr. Clem. Str. al. οὔτε — λοίδ. om. Or. XIV. in Lev. οὔτε πλ. in Jer. 20) οὐ A. Clem. Paed. et Str. Chrys. Theod. οὔτε z. Edd. οὐ μέθ. om. Or. XIV. in Lev. 21) οὐχ ἅρπ. om. Clem. Paed. Or. XIV. in L. οὗτοι add. Syr. 22) ABDE. Copt. Or. lat. al. Lchm. οὐ κληρ. z. Syr. Clem. Or. in Jer. Chrys. Theod. Edd. 23) vs. 11. Clem. Str. VII, 14. (p. 319. S. 885. P.) Or. IV. in Lev. p. 213. VI. in Jos. 411. XV. in 434. — ἡγιάσθ. dial. c. Marc. p. 864. ubi ἀλλὰ καί. 24) quidem. Or. 25) ἀλ. ἀπ. om. Or. in Lev. 26) καὶ hic et stat. Syr. 27) ἐδ. — ἡγ. Or. IV. in Lev. ἀλλ. ἐδ. om. VI. in Jos. 28) ἐν om. Clem. 29) κυρίου Clem. κ. Ἰησοῦ A (CD**E) z. Edd. κ. ἡμῶν I. X. BD* Syr. Or. Chrys. Theod. al. Lchm.

12. *πάντα*[1]) *μοι*[2]) *ἔξεστιν, ἀλλ'*[3]) *οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.* 13. *τὰ*[3]) *βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ*[4]) *δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ*[5]) *δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ*[6]) *καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι,* 14. *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν, καὶ ἡμᾶς*[7]) *ἐξεγερεῖ*[8]) *διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* 15. *οὐκ*[9]) *οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν*[10]) *μέλη Χριστοῦ ἐστίν*[11])*; ἄρας*[12]) *οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη*[13])*; μὴ γένοιτο.* 16. *ἢ*[14]) *οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ*[15]) *κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* 17.[16]) *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.* 18. *φεύγετε*[17]) *τὴν πορνείαν. πᾶν*[18]) *ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ*[19]) *ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστίν, ὁ*[20]) *δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* 19. *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι*[21]) *τὰ σώματα*[22]) *ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν*[23]) *ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;* 20. *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*[24]).

Κεφ. ζ.

Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι, καλὸν[25]) *ἀνθρώπῳ γυναικὸς*

---

1) *π.* — *συμφ.* Clem. Str. III, 5. (p. 190. S. 529. P.) Or. XIII. in Joh. p. 10. 2) *μὲν γάρ.* Clem. Or. 3) *τὰ* — *καταργ.* Clem. Str. III, 6. (p. 191. S. 533. P.) Or. sel. in Ps. p. 662. 4) *ὁ* — *καταργ.* Or. VII. in Jes. p. 622. 5) *τὸ* — *σώμ.* Clem. Str. III, 18. (p. 202. S. 561. P.) 6) *ἡμῶν* add. Syr. 7) codd. vers. ptr. Gsb. Lchm. *ὑμᾶς* Edd. 8) *ἐξεγείρει* A. *ἐξεγείρει* Lchm. 9) *οὐκ* — *ἐστίν* Or. J. in Rom. p. 474. *ἢ οὐκ* G. Or. 10) *ἡμῶν* A. 11) *ἐστίν* om. G. gr. 12) *ἆρα* z. *ἄρ.*—*γέν.* Or. sel. in Ps. p. 685. 13) *μ. π.* G. Or. Vulg. 14) *ἢ* — *σ. ἐστιν* Clem. Str. III, 18. (l. l.) Or. XX. in Num. p. 348. 15) *ὁ* — *πν. ἐστιν.* Or. XIX. in Joh. p. 143. XX. 233. I. in Rom. 466. VI. 570. om. ubique *ἔσ.* — *μίαν.* 16) vs. 17. Or. de or. p. 241. c. Cels, II, 394. VI, 669. X. in Gen. 89. XII. in Lev. 250. XX. in Num. 348. sel. in Ps. 743. 764. II. in Cant. 20. (deo) XIV. in Mt. p. 623. (*πρὸς αὐτὸν γίνεται*) XVI. 727. lat. 883. XXXVI. in Luc. 976. XXXII. in Joh. 463. IX. in Rom. 651. modo *καὶ*, modo *γάρ*, modo *δέ*, modo nihil. 17) *φύγετε* G. *φ. τ. π.* Or. VIII. in Jos. p. 417. lat. in Mt. 861. 18) *πᾶν* — *ἁμαρτάνει* Clem. Str. III, 12. (p. 299. S. 551. P.) om. *ὃ* — *ἄνθρ.* 19) *ποιήσει* z. 20) *ὁ* — *ἁμ.* Or. V. in Jos. p. 409. 21) *ὅτι* — *ἐστιν* Or. I. in Rom. p. 474. cf. V. in Jos. 409. — *θεοῦ* sel. in Ps. 576. 22) Al z. Copt. Arm. Syr. p. Or. in Ps. all. ptr. *τὸ σῶμα* G. Syr. Or. lat. Theod. ad h. l. (al. plur.) Chrys. Edd. 23) *ἐν ὑμ.* om. Or. in Ps. et Rom. 24) codd. Copt. Aeth. Vulg. It. ptr. Gsb. Lchm. *καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστιν τοῦ θεοῦ* add. z. Syr. Chrys. Theod. Edd. 25) *καλὸν* — *ἅπτ.* Or. III. in Lev. p. 194. I. in 1 Sam. 482. — *πορν.* VII. in Ez. 885. — *γυν. ἐχέτω* Clem. Str. III, 15. (p. 200. S. 554. P.)

μὴ ἅπτεσθαι· 2. διὰ[1]) δὲ τὰς πορνείας[2]) ἕκαστος[3]) τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ[4]) ἑκάστη[5]) τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. 3. τῇ[6]) γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν[7]) ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ[8]) καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί. 4. ἡ γυνὴ[9]) τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ὁ ἀνήρ· ὁμοίως δὲ[10]) καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλὰ[11]) ἡ γυνή. 5. μὴ[12]) ἀποστερεῖτε ἀλλήλους εἰ μή τι ἂν[13]) ἐκ συμφώνου[14]) πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε[15]) τῇ προσευχῇ[16]), καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε[17]), ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν. 6. τοῦτο[18]) δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν. 7. θέλω[19]) δὲ[20]) πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ[21]) ἐμαυτόν· ἀλλ'[22]) ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα[23]) ἐκ[24]) θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως ὃ[25]) δὲ οὕτως. 8. λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις [ὅτι[26])] καλὸν αὐτοῖς[27]) ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ[28]). 9. εἰ[29]) δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται[30]), γαμησάτωσαν· κρεῖσσον[31]) γάρ ἐστιν γαμεῖν[32]) ἢ πυροῦσθαι. 10. τοῖς[33]) δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρίζεσθαι[34]). 11. ἐὰν δὲ καὶ[35]) χωρισθῇ, μενέτω ἄγα-

---

1) *διὰ — ἀνδρὶ* Or. XIV. in Mt. p. 646. 2) *τὴν πορν.* Syr. Or. in Ez. Hier. ad Cel. t. I. 74. Apol. c. Jov. t. II. 74. 3) *ἔκ. — ἄνδρα ἐχ.* Or. VI. in Num. p. 287. 4) *καὶ — ἐχ.* om. FG. z. 5) *ἡ γυνὴ* Syr. 6) *τῇ — ἀνδρὶ* Clem. Str. III, 18. (p. 203. S. 561. P.) cf. c. 15. (p. 200. S. 555. P.) Or. de or. p. 253. 7) Codd. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Clem. Or. Hier. al. Gsb. Lchm. *ὀφειλομένην εὔνοιαν* z. Syr. Theod. Edd. 8) *δὲ* om. A. Syr. Or. de or. Hier. adv. Jov. t. II. p. 17. Habent Or. in Mt. Hier. ad Cel. Lchm. []. 9) autem add. Hier. ad Cel. non adv. Jov. 10) *ὁμ. δὲ* om. Hier. ad Cel. *δὲ* om. Syr. Hier. adv. Jov. Apol. II. 71. 11) *ἀλλ'* Gz. Edd. *ἀλλὰ* A. Lchm. 12) *μὴ — ἀλλήλ.* Clem. Str. III, 18. (l. l.) sparsa verba hoc libro saepius. Or. de or. p. 253. — *προσευχῇ* XIV. in Mt. 615. — *ἦτε* XXIII. in Num. 358. — *ἀκρ. ὑμῶν* de or. 198. 13) *ἐὰν μή τι* Or. de or. *τι ἂν* om. Clem. 14) *συμφωνίας* Or. de or. 15) codd. Or. Gsb. Lchm. *σχολάζητε* z. Edd. 16) codd. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Clem. Str. III, 12. Or. al. Gsb. Lchm. *τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ πρ.* z. Syr. Chrys. Theod. 17) codd. Or. Hier. al. Gsb. Lchm. *συνέρχεσθε* z. Chrys. Theod. Edd. 18) *τοῦτο — ἐπιτ.* Or. XIV. in Mt. p. 647. 19) vs. 7. Or. XIV. in Mt. p. 639. 20) ACD^{c}FG. Syr. Or. Hier. al. Lchm. *γὰρ* z. Chrys. Theod. Edd. 21) *καὶ* om. Or. 22) *ἀλλ' — δ. οὕτ.* Clem. Str. IV, 11. (p. 226. S. 555. P.) Or. I. in Rom. p. 469. 23) codd. Clem. Or. Gsb. Lchm. *χ. ἔχ.* z. Chrys. Theod. Edd. 24) *ἀπὸ* Clem. *τοῦ* add. G. 25) *ὁ — ὁ* ACDEFG. Clem. Lchm. *ὃς — ὃς* z. Or. Chrys. Theod. Edd. 26) *ὅτι* A solus. 27) *ἐστὶν* add. z. Theod. Hier. Edd. om. ABCD^{c}FG. Chrys. al. Lchm. 28) *καὶ ἐγὼ* G. 29) *εἰ — πυρ.* Or. XIV. in Mt. p. 647. (lat.) 30) *οὐ κρατεύονται* G. 31) *κρ. — πυρ.* Clem. Str. III, 1. (p. 183. S. 509. P. — *ἄμεινον* —) 15. (p. 200. S. 554. P.) Or. IV. in Rom. p. 532. 32) AC. Clem. Str. III, 15. *γαμῆσαι* Gz. Chrys. Theod. (qui *αὐτοῖς ἐστιν*) Edd. 33) *τοῖς — ἀδελφὸς* Clem. Str. III, 18. (p. 203. S. 561. P.) 34) ADEFG. Bas. Lchm. — *σθῆναι* z. Clem. Chrys. Theod. Edd. 35) *καὶ* om. z. Clem.

μος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω. καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. 12. τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ[1]), οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη[2]) συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν. 13. καὶ γυνὴ ἥτις[3]) ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος[4]) συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα[5]). 14. ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ[6]), ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν· νῦν[7]) δὲ ἁγιά ἐστιν. 15. εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις. ἐν δὲ[8]) εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς[9]) ὁ θεός. 16. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ[10]), εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; 17. εἰ[11]) μὴ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος[12]) ἐμέρισεν[13]), ἕκαστον[14]) ὡς κέκληκεν ὁ θεός[15]), οὕτως περιπατείτω· καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι[16]). 18. περιτετμημένος[17]) τις ἐκλήθη[18]); μὴ[19]) ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις[20]); μὴ περιτεμνέσθω. 19. ἡ[21]) περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις[22]) ἐντολῶν θεοῦ. 20. ἕκαστος[23]) ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ[24]) μενέτω[25]). 21. δοῦλος[26]) ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ[27]) δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου[28]) ἐστίν· ὁμοίως ὁ[29]) ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ[30]). 23. τιμῆς[31]) ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων. 24. ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ[32]).

25. Περὶ[33]) δὲ τῶν παρθένων[34]) ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ

---

1) AB. Clem. Lchm. ἐγ. λ. Gz. Vulg. Hier. Chrys. Theod. Edd. 2) sic scripsi cum Lchm. pro rec. (z) αὐτὴ propter sq. οὗτος. 3) εἴ τις etiam z. 4) ABCD°FG. Vulg. It. al. Lchm. αὐτὸς z. Chrys. Theod. Edd. 5) codd. Syr. Copt. Arm. Vulg. It. al. Lchm. αὐτόν z. Chrys. Theod. Edd. 6) codd. Copt. It. (non Hier.) Lchm. ἀνδρὶ z. Chr. Theod. Edd. 7) νυνὶ G. 8) δὲ om. Syr. 9) ὑμᾶς A. quod vide an sit melius. 10) ἀνὴρ G. 11) ἢ etiam z. 12) codd. Syr. Copt. Arm. Vulg. al. Gsb. Lchm. θεὸς z. Chrys. Theod. Edd. 13) A. ἐμ. ante ὁ cett. Edd. μεμέρικεν ὁ κ. B. 14) καὶ ἕκ. G. 15) θεὸς et κύρ. ut nota 12. 16) ἐν π. ἐκκλ. διατ. Or. I. in Joh. p. 11. 17) περιτ. — ἐπισπ. Or. π. ἀρχ. IV. p. 179. 18) ἐκλ. τ. G. 19)sqq. — μὴ om. z. 20) AB. Lchm. τὶς κεκλ. G. τ. ἐκλήθη Chr. Theod. Edd. 21) om. G. γὰρ add. Syr. 22) τηρήσεις Syr. 23) ἕκ. — μενέτω Or. lat. in Mt. p. 902. 24) τούτῳ A. 25) apud deum add. Or. 26) δοῦλ. — ἀνθρ. Or. I. in Rom. p. 461. 27) καὶ om. G. 28) θεοῦ Syr. — 29) AB. Syr. Vulg. Theod. Lchm. καὶ ὁ z. Or. Chrys. Edd. δὲ καὶ ὁ DEFG. It. ptr. latt. 30) χρ. ἐ. G. 31) τ. ἠγ. Or. VI. in Ex. p. 150. μὴ — ἀνθρ. XII. 174. τιμ. — ἀνθρ. XVI. in Mt. 726. 32) BDEFG. Theod. Gsb. Lchm. τῷ θ. Az. Edd. 33) περὶ — ἔχω Or. X. in Rom. p. 680. — δίδωμι XVI. in Num. p. 330. — κυρίου III. in R. 507. 34) virginitate Syr.

ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. 26. νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν[1]) ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι. 27.[2]) δέδεσαι γυναικί; μὴ ζήτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζήτει γυναῖκα. 28. ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς[3]), οὐχ ἥμαρτες· καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ παρθένος[4]), οὐχ ἥμαρτεν. θλῖψιν[5]) δὲ[6]) τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι. 29. τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί· ὁ[7]) καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν[8]) ἵνα καὶ[9]) οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, 30. καὶ[10]) οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31. καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον[11]) ὡς μὴ καταχρώμενοι. παράγει[12]) γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 32. θέλω[13]) δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ[14]) ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ[15]) τῷ κυρίῳ[16])· 33. ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου[17]), πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, 34. καὶ μεμέρισται[18]). καὶ[19]) ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος[20]) καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος[21]) μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα[22]) ᾖ ἁγία καὶ[23]) τῷ[24]) σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. 35. τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν συμφέ-

---

1) ἐστιν add. G. statim om. τὸ id. 2) vs. 27. Clem. Str. III, 6. (p. 192. S. 534. P.) 3) B. (γαμήσῃ A.) Lchm. γήμῃς z. Chr. Theod. Edd. 4) ἡ om. B. γαμη παρθ. G. [ ] Lchm. 5) θλ. — φείδ. Clem. Str. IV, 5. (p. 207. S. 573. P.) 6) γὰρ Syr. Clem. 7) ὁ — ὦσιν Or. IX. in Rom. p. 651. — κατέχ. Clem. Paed. II, 3. (p. 69. S. 188 sq. P.) — καταχρ. Or. X. in Gen. p. 87. — κόσμ. τούτου XI. in Ex. 172. — ὁ ABz. Theod. al. Lchm. ὅτι ὁ DEFG. Syr. Or. in Ex. al. Edd. 8) AB. al. Lchm. add. ἐστὶν cum Edd. z. alii aliter. v. Gsb. et Comm. 9) καὶ om. Or. in R. 11) καὶ — μὴ χαίρ. om. Clem. Or. in Ex. — κατέχ. in Gen. 11) ABD*FG. Lchm. τοῦτον add. D*FG. τῷ κόσμῳ τούτῳ z. Theod. Edd. 12) παρ. — τούτου Or. π. ἀρχ. I. p. 71. II. 82. III. 149. XIII. in Lev. 258. sel. in Ps, 781. XIII. in Mt. 568. 13) θέλω — εἶναι Clem. Str. IV, 5. (l. l.) δὲ om. G. γὰρ Clem. igitur Syr. 14) γὰρ add. Syr. ὁ — γυναικὶ cf. Clem. Str. III, 12. (p. 199. S. 551. P.) 15) sic ter deinceps ABDEFG. Lchm. ἀρέσει z. Theod. Edd. 16) πῶς — κυρ. om. Clem. 17) μερ. — κόσμ. om. z. Clem. 18) Sic Hier. adv. Jovin. I. II. (t. II. p. 21.), apost. sic scripsisse et libros grr. sic habere asseverans contra codd. latt. in quibus erat: divisa est mulier et virgo. Ex nostris ABD* Aeth. Vulg. al. Quibus utique fuit cum Lachm. obsequendum. γυναικὶ. μέρισται Edd. alii aliter. 19) ABD**FGIz. Aeth. Vulg. It. Chr. Theod. al. Lchm. om. Edd. 20) ἡ ἄγ. add. AB. Vulg. Aug. Ambr. Lchm. om. Gz. Theod. Edd. 21) sic plane AB. Lchm. om. ἡ ἄγ. Vulg. ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος μερ. Edd. cf. Clem. III, 12. (l. l.) 22) ἵνα — πνεύμ. Or. XXIV. in Num. p. 364. 23) καὶ om. A. Vulg. Or. habent Gz. Clem. Theod. Hier. Edd. [ ] Lchm. 24) τῷ — τῷ AB. Clem. Lchm. om. Gz. Theod. Edd.

ρον[1]) λέγω, οὐχ ἵνα[2]) βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω[3]), ἀλλὰ πρὸς[4]) τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον[5]) τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως. 36. εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι[6]), ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν[7]). 37. ὃς δὲ[8]) ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ[9]) ἑδραῖος[10]), μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ[11]) ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ[12]), τηρεῖν[13]) τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει[14]). 38. ὥστε[15]) καὶ ὁ γαμίζων[16]) τὴν ἑαυτοῦ παρθένον[17]) καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ[18]) μὴ γαμίζων[19]) κρεῖσσον ποιήσει[20]). 39. γυνὴ[21]) δέδεται[22]) ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ[23]) ὁ ἀνήρ[24]), ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει[25]) γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. 40. μακαριωτέρα[26]) δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην. δοκῶ[27]) δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

Κεφ. η'.

Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν[28]) ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ἡ[29]) γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. 2. εἴ[30])

---

1) σύμφορον A. Lchm. 2) ἵνα om. Syr. 3) ἐπιβάλλω A. 4) πρὸς — ἀπερισπ. Clem. Str. IV, 5. (l. l.) c. 23. (p. 228. S. 631. P.) 5) codd. Clem. Theod. al. Gsb. Lchm. εὐπρόσεδρον z. Chrys. Edd. 6) γενέσθαι G. 7) γαμείτω DEFG. Syr. Ar. al. 8) nam Vulg. 9) ABD°EG. Syr.Ar. Aeth. Arm. Vulg. Theod. al. Lchm. om. z. Edd. 10) ἑδρ. h. l. ABD°E. Syr. Copt. Ammon. Vulg. Theod. al. Lchm. post ἕστηκεν z. Edd. 11) δὲ om. A. 12) καρδίᾳ B. Lchm. ἰδίᾳ κ. A. καρδ. αὐτοῦ z. Theod. Vulg. Syr. Edd. 13) AB. Theod. Lchm. τοῦ τ. Gz. Edd. 14) AB. Copt. Lchm. ποιεῖ Gz. Syr. Vulg. Theod. Edd. sqq. usque ad ποιεῖ om. G. 15) vs. 38. Clem. Str. IV, 23. (l. l.) 16) ABz. Clem. Lchm. ἐκγαμ. Edd. 17) A. τὴν π. ἑαυτ. B. Lchm. τ. π. αὐτοῦ Clem. Sunt haec etiam in DE. Syr. Erp. Arm. Ammon. Vulg. ptr. latt. om. z. Theod. Edd. 18) codd. Vulg. It. Clem. Gsb. Lchm. ὁ δὲ z. Theod. Edd. 19) Codd. Clem. Gsb. Lchm. ἐκγ. z. Edd. 20) AB. Lchm. ποιεῖ Gz. Clem. Theod. Edd. 21) γυνὴ — κυρ. Or. XIV. in Mt. p. 647. — γνώμην Clem. Str. III, 12. (p. 197. S. 547. P.) — ἔχειν Or. XIV. in Mt. p. 641. ἡ γυνὴ Clem. 22) νόμῳ add. Gz. Syr. Vulg. ed. Theod. Edd. om. ABD° Copt. Aeth. Ammon. Clem. Or. al. Gsb. Lchm. 23) ἀποθάνῃ A. Clem. κεκοιμηθῇ G. 24) om. Clem. αὐτῆς add. G. Syr. Vulg. Or. p. 647. Hier. Edd. om. AB. Vulg. ms. Or. p. 641. al. Lchm. 25) ᾧ θ. om. Clem. 26) μακαρία Clem. 27) δ. — ἔχειν Or. XIII. in Joh. p. 107. I. in Rom. 467. 28) οἴδ. — ἔχομεν Clem. Str. IV, 15. (p. 219. S. 606. P.) 29) ἡ — φυσ. Or. IX. in Ez. p. 391. καὶ add. Syr. 30) εἴ — γνῶναι Clem. Str. I, 11. (p. 128. S. 348. P.) Or. VI. in Rom. p. 573.

τις[1]) δοκεῖ ἐγνωκέναι[2]) τι[3]), οὔπω[4]) ἔγνω[5]) καθὼς[6]) δεῖ γνῶναι· 3. εἰ[7]) δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ. 4. περὶ τῆς βρώσεως[8]) οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι[9]) οὐδὲν[10]) εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς[11]) εἰ μὴ εἷς. 5. καὶ[12]) γὰρ εἴ περ[13]) εἰσὶν[14]) λεγόμενοι θεοὶ[15]) εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς[16]), ὥσπερ[17]) εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί· 6. ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς[18]) θεός, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ[19]) ἡμεῖς εἰς αὐτόν[20]), καὶ εἷς[21]) κύριος[22]), Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ. 7. ἀλλ᾽[23]) οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ[24]) ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου[25]) ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ[26]) ἡ συνείδησις[27]) αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα[28]) μολύνεται. 8. βρῶμα[29]) δὲ[30]) ἡμᾶς οὐ παραστήσει[31]) τῷ θεῷ· οὔτε[32]) ἐὰν μὴ[33]) φά-

---

1) AB. Clem. Or. Arm. al. Lchm. *δέ τις* Gz. Syr. Vulg. Chrys. Theod. Edd. si quis enim Hier. II. adv. Pel. t. II. p. 191. 2) codd. Clem. Theod. ep. 109. X. de provid. Lchm. *εἰδέναι* z. Vulg. Chrys. Theod. ad h. l. Edd. 3) *τι* om. Or. 4) AB. Clem. Lchm. *οὐδέπω* Gz. Chr. Theod. Edd. *οὐδὲν* add. z. Syr. Chr. Edd. om. ABD*FG. Vulg. It. Clem. Theod. al. Lchm. 5) ABD*FG. Clem. Theod. ep. 109. al. Lchm. *ἔγνωκεν* z. Chrys. Edd. 6) *καθὸ* Clem. 7) *εἴ τις ἀγαπᾷ οὗτος ἔγνωσται.* Clem. Str. I, 11. (I. l.) 8) *γνώσεως* z. 9) *ὅτι — κόσμῳ* Clem. Paed. II, 1. (p. 63. S. 107. P.) Str. VI, 18. (p. 295. S. 825. P.) (*ἡμῖν δὲ οὐδ. εἰδ. ἐν κόσμῳ*) Or. VIII. in Ex. p. 157. (quia nihil est id. in mundo) 158. (qu. id. n. est in m.) 10) *ἐστιν* add. G. 11) codd. Copt. Amm. Aeth. Arm. Vulg. It. al. Lchm. *ἕτερος* add. z. Syr. Chr. Theod. Edd. 12) *καὶ — τὰ πάντα* (alt.) Or. c. Cels VIII. p. 642. 13) *εἴπερ — εἰς αὐτ.* Or. XIV. in Num. p. 322. — *δι᾽ αὐτοῦ* c. Cels. IV. 522. VIII. in Ex. 157. 14) *εἰσὶν — γῆς* Or. XXVI. in Num. p. 378. 15) *θεοὶ λ.* Or. c. Cels. 16) codd. Chrys. al. Gsb. Lchm. *τῆς γ.* Or. c. Cels. Theod. Edd. 17) *ὥςπ. — κύρ. πολλ.* Or. lat. in Mt. p. 882. I. in Joh. 67. et sicut Or. in Ex. sicut enim l. in Mt. 18) *εἰς — πάντα* (alt.) Or. VII. in Rom. p. 612. VIII. 642. cf. Clem. Paed. II, 1. (l. l.) *ὁ θεός* G. 19) *καὶ — αὐτὸν* om. Or. c. Cels. VIII. in Rom. Clem. 20) per ipsum Or. in Ex. Num. 21) *εἰς — πάντα* Or. XVI. in Mt. p. 740. I. in Rom. 467. — *αὐτοῦ* sel. in Ps. 822. lat. in Mt. 831. 882. IX. in Rom. 651. 22) noster add. Or. VIII. in R. 23) *ἀλλ᾽ — γνῶσις* Clem. Str. IV, 15. (l. l.) V, 3. (p. 236. S. 655. P.) VI, 15. (286. S. 800. P.) VII, 16. (324. S. 896. P.) Or. c. Cels. VIII. p. 746. 24) AB. Copt. Amm. Aeth. Syr. p. in mg. Dam. Ambr. Lchm. *συνειδήσει* Gz. Syr. Chrys. Theod. Edd. 25) BDEFG. Syr. Arm. Vulg. It. Bas. Theod. Lchm. *τ. εἰδ. ἕως ἄ.* Az. Chrys. Edd. 26) *καὶ — ἀσθενέσιν* Clem. Paed. II, 1. (p. 62. S. 169. P.) *οἷς* pro *καὶ αὐτῶν.* 27) *ηιδησις* G. 28) *ἀσθενοῦσα* Clem. 29) *βρ. — παραστ.* Clem. Str. IV, 22. (p. 228. S. 630. P.) — *θεῷ* Or. c. Cels V. p. 625. — *ὑστ.* VIII. 763. XI. in Mt. 495. 30) *γὰρ* Clem. 31) AB. Clem. Or. c. Cels. Ath. Lchm. *παρίστησιν* z. Syr. Vulg. Or. in Mt. Chrys. Theod. Edd. *συνίστ.* FG. 32) *οὔτε — ὑστ.* Or. XI. in Mt. p. 499. *γὰρ* add. Gz. Syr. Vulg. Clem. Or. Chrys. Theod. Edd om. AB. Lchm. 33) AB. Clem. Str. Lchm. *μὴ* om. Gz. Syr. Vulg. Or. Clem. Paed. Chr. Theod. Edd.

γωμεν περισσεύομεν[1]), οὔτε ἐαν φαγωμεν[2]) ὑστερούμεθα[3]). 9. βλέπετε δὲ[4]) μή[5]) πως[6]) ἡ ἐξουσία ὑμῶν[7]) αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν[8]). 10[9]). ἐὰν γάρ[10]) τις ἴδῃ σὲ[11]) τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος[12]) οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν[13]); 11. ἀπόλλυται οὖν[14]) ὁ ἀσθενῶν[15]) ἐν[16]) τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς[17]) δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. 12[18]). οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς[19]) ἀδελφοὺς[20]) καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν, εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε. 13[21]). διόπερ εἰ βρῶμα[22]) σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.

Κεφ. Θ'.

Οὐκ[23]) εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος[24]); οὐχὶ Ἰησοῦν[25]) τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; 2[26]). εἰ[27]) ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί· ἡ γὰρ[28]) σφραγίς μου τῆς[29]) ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ. 3. ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσίν ἐστιν αὕτη[30]). 4. μὴ[31]) οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν;

---

1) περ. — ὑστ. a rec. m. rescr. in A. ὑστερούμεθα B. Copt. Arm. Vulg. ms. Lchm. περισσευόμεθα Or. in Mt. 495. 2) ut not. 33. p. 21. 3) περισσούμεθα B. περισσεύομεν Lchm. cf. not. 1. 4) οὖν Clem. Paed. γὰρ Chrys. 5) μή — ἀσθ. Clem. Str. IV, 15. (l. l.) 6) ποτε Clem. Paed. 7) ἡμῶν Clem. αὕτη om. id. Str. 8) codd. Clem. Lchm. τοῖς ἀσθ. γ. Clem. Str. ἀσθενοῦσιν z. Chrys. (add. τῶν ἀδελφῶν) Theod. Edd. 9) vs 10. Or. XX. in Num. p. 349. 10) δὲ Or. 11) σὲ om. BFG. Vulg. Or. al. [ ] Lchm. 12) ἀσθενὴς οὖσα Or. 13) ἐσθ. τὰ εἰδ. G. Or. 14) ἀπόλλ. — ἀπέθ. Clem. Paed. III, 1. (l. l.) γνώσει Str. IV, 15. (l. l.) ἀπόλλυται ABD° Clem. Chrys. al. Lchm. οὖν A. γὰρ B. Clem. Str. Lchm. καὶ ἀπολεῖται Gz. Vulg. Syr. Theod. (καὶ etiam Chr.) Edd. v. Comm. 15) ἀδελφὸς add. h. l., inf. om., z. Chrys. Theod. Edd. 16) ABFG. Syr. Vulg. It. Lchm. om. Clem. ἐπὶ z. Chr. Theod. Edd. 17) ABFG. Copt. Aeth. Erp. Vulg. It. Clem. al. Lchm. om. Syr. 18) vs. 12. Or. X. in Num. p. 301. cf. XIII. in Mt. 601. 19) τοὺς om. G. 20) ὑμῶν add. Syr. 21) vs. 13. Or. c. Cels. VIII. p. 762. cf. Clem. Paed. II, 1. (l. l.) 22) τὸ βρ. G. Or. om. βρῶμα, inf. κρέα addens ante οὐ. 23) vs. I. Or. XIII. in Joh. p. 106. 24) AB. Syr. Erp. Copt. Aeth. Arm. Vulg. Or. al. Gsb. Lchm. ἀπόστ. — ἐλεύθ. Gz. Chrys. Theod. Edd. 25) AB. Vulg. ms. Or. Lchm. οὐ χριστὸν Ἰησ. G. Vulg. ad. οὐχὶ I. X. z. Syr. Chrys. Theod. Edd. 26) vs. 2. om. A. — Or. XXXII. in Joh. p. 431. 27) καὶ add. Syr. Or. 28) καὶ ἡ Syr. 29) B. Or. Lchm. τῆς ἐμῆς Gz. Chrys. Theod. Edd. 30) AB. Chrys. Lchm. αὕτη ἐστίν Gz. Theod. Vulg. Edd. 31) μὴ — πιεῖν Clem. Paed. II, 1. (p. 62 sq. S. 169 sq. P.) — κηφᾶς Str. IV, 15. (p. 220. 8. 606. P.) μὴ γὰρ Paed.

5. μὴ οὐκ[1]) ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν[2]), ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; 6. ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ[3]) ἐργάζεσθαι; 7. τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ[4]); τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν[5]) αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς[6]) ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει; 8. μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ; ἢ[7]) καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει[8]); 9. ἐν γὰρ τῷ Μωσέως[9]) νόμῳ γέγραπται[10])· οὐ[11]) φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ[12]) τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ, 10. ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει[13]); δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν[14]), καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν[15]). 11. εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν[16]); 12. εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας[17]) μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον[18]) ἡμεῖς; ἀλλ'[19]) οὐκ ἐχρησάμεθα[20]) τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ[21]) πάντα στέγομεν, ἵνα μή τινα[22]) ἐγκοπὴν[23]) δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. 13. οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν[24]); οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες[25]) τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται. 14. οὕτως καὶ ὁ[26]) κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν[27]) ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. 15. ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ[28]) τούτων. οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα ἵνα οὕτως γένηται ἐν[29]) ἐμοί. καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς μὴ κενώσει[30]). 16. ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι[31]), οὐκ ἔστιν μοι καύ-

---

1) οὐκ — ἀπόστ. Clem. Str. III, 6. (p. 191. S. 435. P.) 2) μεθ' ἡμῶν add. Syr. 3) codd. Lchm. τοῦ μὴ z. Theod. Edd. τοῦ Chrys. 4) ποτέ om. Syr. 5) ABCD*FG. Lchm. ἐκ τοῦ καρποῦ z. Syr. Vulg. Chr. Theod. Edd. 6) τίς — ἀροτριᾶν Dial. c. Marc. p. 817. ἢ om. Lchm. cum DEFG. al. 7) ἢ — ἐγράφη Or. c. Cels. I. p. 388. 8) ABCDE. Copt. Arm. Vulg. Or. Lchm. ἰδοὺ καὶ ὁ ν. τ. λέγει Syr. ἢ οὐχὶ — ταῦτα λέγει z. Chr. Theod. d. c. Marc. Edd. ἢ εἰ — ταῦτα λέγει FG. 9) sic A. ubique in his epp. Edd. μωυσέως Lchm. 10) γέγρ. γὰρ z. γέγρ. γ. ἐν τ. μ. ν. Syr. v. Gsb. 11) οὐ — ἀλοῶντα Or. IX. in Lev. 242. IX. in Jos. 421. — μετέχειν π. ἀρχ. II. 85. IV. 170. c. Cels. IV. 541. 12) de add. Or. π. ἀρχ. 13) sed notum est cur hoc dixerit. Syr. 14) ABC. Or. Eus. dial. c. Marc. al. Lchm. ἐπ' ἐλπ. ὀφ. cet. z. Chr. Theod. Edd. alii aliter. v. Gsb. 15) ABC. Syr. Copt. Arm. Vulg. Or. Gsb. Lchm. τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν Gz. Chr. Theod. add. ἐπ' ἐλπίδι z. Chr. Th. Edd. 16) θερίσωμεν CDEFG. Theod. quod haud scio an non sit spernendum. 17) codd. Gsb. Lchm. ἐξ. ὑμ. z. Theod. Edd. 18) πρλλῷ μ. z. 19) ἀλλ' — χριστοῦ Clem. Str. IV, 15. (l. l.) 20) οὐ κεχρήμεθα A. 21) ἀλλὰ — χρ. Or. lat. in Mt. p. 840. 22) τινὰ om. Clem. Or. 23) ABC. Vulg. Lchm. ἐγκ. τινα Gz. Chr. Theod. Edd. 24) sustinentur Syr. 25) codd. Lchm. προεδρ. z. Chr. Theod. Edd. 26) ὁ — ζῆν Or. lat. in Mt. p. 879. 27) καταγγελουσιν Ggr. 28) codd. Gsb. Lchm. οὐδενὶ ἐχρησάμην z. Chr. Theod. Edd. 29) ἐν om. Syr. 30) οὐδεὶς μὴ καυνώσει A. οὐδ. κενώσει BD* τις κενώσῃ FG. ἵνα τις κενώσῃ z. Syr. Vulg. Chr. Theod. Hier. Edd. v. Comm. 31) —σωμαι G.

χημα· ἀνάγκη γαρ μοι ἐπίκειται. οὐαὶ[1]) γαρ[2]) μοι ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι[3]). 17[4]). εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι. 18. τίς οὖν μοί[5]) ἐστιν[6]) ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον[7]), εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι[8]) τῇ ἐξουσίᾳ[9]) μου[10]) ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. 19[11]). ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω. 20[12]). καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς[13]) Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω, τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον[14]), ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω, 21[15]). τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ[16]) ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ[17]), ἵνα κερδάνω[18]) τοὺς[19]) ἀνόμους. 22. ἐγενόμην[20]) τοῖς ἀσθενέσιν ὡς[21]) ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς[22]) πᾶσιν γέγονα[23]) πάντα[24]), ἵνα πάντως τινὰς[25]) σώσω. 23. πάντα[26]) δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον[27]), ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. 24. οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ[28]) ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες[29]) μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. 25. πᾶς[30]) δὲ[31]) ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ[32]) ἄφθαρτον. 26. ἐγὼ τοίνυν οὕ-

---

1) οὐαὶ — εὐαγγελίζ. Or. lat. in Mt. p. 884. I. in Rom. 470. 2) codd. Copt. Sah. Vulg. It. Or. Gsb. Lchm. δέ z. Syr. Chr. Theod. Edd. 3) — σωμαι evangelizem t. evangelizavero G. it. Or. 4) vs. 17. Or. I. in Rom. p. 470. 5) μου A. 6) ἔστιαι μοι G. 7) ABCD°. Copt. Sah. Vulg. Arm. Chrys. Lchm. τοῦ χριστοῦ add. Gz. Syr. Theod. Edd. 8) καταχρᾶσθαι A. 9) τὴν ἐξουσίαν G. 10) quam dedit mihi Syr. 11) vs. 19. Clem. Str. IV, 15. (l. l.) cf. Or. XII. in Mt. p. 563. — ἐδούλ. I. in Rom. 461. 12) vs. 20. cf. Or. XI. in Mt. p. 487. XII. 515. X. in Joh. 285. VI. in Rom. 577. vs. 20 — 22. I. in Cant. 16. (nil nisi sparsa verba). c. Cels. II. 387. 391. 13) ὡς om. Or. c. Cels. in Cant. Clem. Str. VII, 9. (p. 310. S. 863. P.) 14) μὴ — νόμον codd. Syr. p. Sah. Arm. Vulg. It. Cyr. Chrys. al. Gsb. Lchm. om. Gz. Syr. Theod. Edd. 15) τοῖς — ἄνομος Or sel. in Ps. p. 628. 16) μὴ — χρ. Or. II. in Rom. p. 485. 17) codd. Copt. Arm. Syr. p. Vulg. It. Or. Chrys. al. Lchm. θεῷ — χριστῷ z. Theod. Edd. θεοῦ om. Or. in R. 18) ABCFG. Lchm. κερδήσω Or. in Joh. Chrys. Theod. Edd. 19) ABCD. Or. in Joh. Lchm. τοὺς om. Gz. Chr. Theod. Edd. 20) ἐγ. — κερδ. Or. VI. in Rom. p. 584. X. 671. 21) ὡς om. A. Vulg. Or. al. Lchm. 22) τοῖς — σώσω Clem. Str. V, 3. (p. 237. S. 656. P.) cf. VI, 15. (p. 287. S. 802. P.) Or. sel. in Jer. p. 294. γὰρ add. Clem. Str. V. 23) ἐγενόμην G. Clem. Str. V. (post πάντα.) 24) ABCD°FG. Clem. Lchm. τὰ πάντα z. Or. in Jer. (ante γέγονα) Chr. Theod. Edd. 25) τοὺς πάντας Clem. Or. in Jer. 26) codd. Copt. Aeth. Vulg. It. Chrys. al. Lchm. τοῦτο z. Syr. Theod. Edd. 27) δ. τ. εὐαγγ. om. Syr. τοῦ εὐαγγελίου pro αὐτοῦ exhibens. 28) οἱ — βραβ. Or. I. in Cant. p. 14. 29) πάντες — βραβ. Or. II. in Gen. p. 66. I. in 1 Sam. 483. 30) πᾶς — ἐγκρ. Clem. Str. III, 16. (p. 201. S. 558. P.) Or. XXV. in Num. p. 368. — δέρων XI. in Ex. 170. 31) γάρ Syr. 32) ἵνα add. Clem.

τως [1]) τρεχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως [2]) πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων [3])· 27 [4]). ἀλλ᾽ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.

Κεφ. ι'.

[5]) Οὐ [6]) θέλω γὰρ [7]) ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες [8]) διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον, 2. καὶ πάντες [9]) εἰς τὸν [10]) Μωσῆν [11]) ἐβαπτίσθησαν [12]) ἐν [13]) τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ [14]), 3. καὶ πάντες [15]) τὸ αὐτὸ [16]) πνευματικὸν ἔφαγον βρῶμα [17]), 4. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ [18]) πνευματικὸν ἔπιον [19]) πόμα [20]). ἔπινον [21]) γὰρ [22]) ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ [23]) δὲ πέτρα [24]) ἦν ὁ Χριστός. 5. ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν ηὐδόκησεν [25]) ὁ θεός [26])· κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ. 6. ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν [27]) ἐγενήθησαν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν. 7. μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε [28]), καθώς [29]) τινες αὐτῶν [30]), ὥσπερ [31]) γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν [32]) παίζειν.

---

1) *οὕτως — δέρων* Or. c. Cels. VII. p. 732. 2) *οὕτ. — δέρων* Or. de mart. p. 307. sel. in Ps. 672. 3) *δαίρων* z. 4) vs. 27. Or. XIII. in Ex. p. 177. I. in Lev. 187. II. in Num. 279. (om. *καὶ δουλ.*) Praef. in Rom. bis. I. in R. 460. 463. IV. 539. VI. 587. VII. 610. cf. Cels. V. 616. — *δουλαγ.* lat. in Mt. cf. Clem. Str. III, 16. (l. l.) (*αὐτό μου τὸ σῶμα ὑποπιέζω κ. δ.*) 5) vs. 1—4. Or. c. Cels. IV. p. 541. V. in Ex. 144. VII. in Num. 289. VI. in Joh. 244. ab *ὅτι οἱ* dial. c. Marc. 867. cf. Clem. Str. VII, 16. (p. 324. S. 896. P.) 6) *οὐ — ἀδελφοί. οἴδαμεν δέ* Or. c. Cels. in Num. *οἴδ. γάρ* in Exod. ut rec. in Joh. 7) Codd. Copt. Vulg. It. Clem. Or. in Joh. al. Gsb. Lchm. *δέ* z. Syr. Chr. Theod. Edd. 8) *πάντ. — χριστός.* Or. VII. in Lev. p. 224. *καὶ — διῆλθον* om. in Exod. 9) *πάντ. — θαλάσσῃ* Or. XXII. in Num. p. 356. V. in Jos. 407. 10) per Syr. 11) *μωυσῆν* Gsb. Lchm. v. supra. 12) ACDEFG. c. Marc. al. Lchm. *ἐβαπτίσαντο* z. Or. Chrys. Theod. Edd. 13) *καὶ ἐν* Or. c. Cels. 14) *θαλ. — νεφ.* G. 15) *πάντ. — χριστός* Or. XI. in Exod. p. 169. XVI. in Mt. 715. 16) *αὐτὸ* om. A. 17) A. fortasse B. Lchm. *βρ. πν. ἐφ.* Gz. Vulg. Or. dial. c. Marc. Chr. Theod. Edd. 18) *αὐτὸ* om. A. Or. in Joh. 19) *ἔπινον* Or. in Joh. Mt. 20) AB. Or. c. Cels. in Joh. Lchm. *π. πν. ἔπ.* Gz. Vulg. Or. lat. dial. c. Marc. Chr. Theod. Edd. 21) *ἔπ. — χριστός* Or. *π. ἀρχ.* IV. p. 170. V. in Jos. 408. XVI. in Jer. 229. 22) autem Or. in Ex. 23) *ἡ — χρ.* Or. IV. in Cant. p. 90. XVIII. in Jer. 251. sel. in Jer. 297. 24) AGz. Or. *π. ἀρχ.* sel. in Jer. in Mt. Chr. Theod. Edd. *ἡ π. δὲ* B. Or. c. Cels. XVI. in Jer. in Joh. (lat. non liquet) Lchm. 25) AB. Clem. (l. l.) Chrys. Lchm. *εὐδ.* Gz. Theod. Edd. 26) Clem. l. l. *ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσιν αὐτοῖς ηὐδόκησεν.* 27) *τύπος ἡμῖν* Syr. 28) simus Syr. 29) *καὶ* add. Syr. 30) *ἐξ αὐτῶν* A. 31) AD*Iz. Chrys. Theod. Lchm. *ὡς* Edd. 32) *ἀνέστη* Ggr.

8. *μηδὲ πορνεύωμεν, καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν, καὶ ἔπεσαν*[1]) *ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες.* 9. *μηδὲ ἐκπειράζωμεν*[2]) *τὸν κύριον*[3]), *καθώς τινες*[4]) *αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλλυντο*[5]). 10[6]). *μηδὲ γογγύζετε*[7]), *καθώς*[8]) *τινες*[9]) *αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλλυντο*[10]) *ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ*[11]). 11. *ταῦτα*[12]) *δὲ*[13]) *τυπικῶς*[14]) *συνέβαινον*[15]) *ἐκείνοις, ἐγράφη*[16]) *δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν*[17]), *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν*[18]). 12. *ὥστε ὁ*[19]) *δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ.* 13. *πειρασμὸς*[20]) *ὑμᾶς οὐκ εἰληφεν*[21]) *εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς*[22]) *δὲ ὁ θεός, ὃς*[23]) *οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι*[24]) *ὑπενεγκεῖν.* 14. *διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας.* 15. *ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι.* 16. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*[25]) *ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν*[26]) *τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν*[27]) *τοῦ*

---

1) ABD°FG. Theod. Lchm. *ἔπεσον* z. Chr. Edd. 2) — *σωμεν* G. 3) BC. Syr. p. in mg. Copt. ms. Arm. Aeth. Epiph. Theod. al. Lachm. Inde natum, ut videtur, per interpretandi variam rationem, et *θεόν* (A.) et *χριστόν* (Gz. Syr. Arr. Sah. Vulg. It. Chrys. all. Edd.) 4) ABCD°FG. Copt. Arm. Vulg. It. al. Lchm. *καί τινες* Syr. Chr. Theod. Edd. 5) AB. Lchm. *ἀπώλοντο* (verius tempus, eoque correctoris) Gz. Chr. Theod. Edd. 6) vs. 10. Orig. VII. in Ex. p. 153. 7) murmuraveritis Or. 8) *καθάπερ* B. 9) Codd. Syr. Copt. Arm. Vulg. It. Bas. Chr. ms. Theod. al. Lchm. *καί τινες* Chrys. ed. Edd. 10) A. *ἀπώλοντο* Gz. Chr. Th. Edd. 11) *ὀλέθρου* G. a serpentibus Or. 12) *ταῦτα — ἡμῶν* Or. XV. in Lev. p. 263. VII. in Num. 289. Dial. c. Marc. 832. — *κατ. ἤντησεν* Or. c. Cels. IV. 536. V. in Jos. 407. XIII. 427. I. in 1 Sam. 486. II. in Cant. 63. XII. in Ez. 399. Dial. c. Marc. 853. 13) add. *πάντα* z. Syr. Or. c. Cels. et lat. Edd. *ταῦτα δὲ πάντα* DEFG. Chrys. om. AB. Sahid. Or. in Cant. Marcion. Dial. c. Marc. al. Lchm. *μὲν* d. c. Marc. 14) *τυπ. — κατήντ.* Or. *π. ἀρχ.* IV. p. 170. in Joh. I. 18. — *τυπικῶς* ABCF. Syr. p. in mg. Marc. Or. gr. *π. ἀρχ.* c. Cels. in Joh. lat. (figuraliter XIII. in Jos. in 1 Sam. in Ez. in figura in Lev. Num. V. in Jos. in Cant.) Chrys. al. ptr. Lchm. *τύπος* d. c. Marc. *εἰς τύπον ἡμῶν* Syr. *τύποι* Gz. Theod. Edd. 15) AGz. dial. c. Marc. p. 853. Chr. Theod. Edd. *συνέβαινεν* B. Or. *π. ἀρχ.* c. Cels. in Joh. D. c. Marc. p. 832. Hippol. Marc. Chrys. ms. 16) *ἐγρ. — κατήντ.* Or. XII. in Jer. p. 196. *πρὸς — κατήντ.* XIII. in Joh. 89. 17) *π. ν. ἡμ. — δι' ἡμᾶς* Or. *π. ἀρχ.* c. Cels. I. in Joh. in Jos. Sam. Cant. X. in Rom. p. 672. Sed in Lev. Num. XIII. in Joh. ut rec. pro nobis in Ez. — *ὑμῶν* z. 18) — *κεν* G. Or. *π. ἀρχ.* 19) *ὁ — πέσῃ* Or. XX. in Joh. p. 303. XXXII. 442. V. in Rom. 563. 20) *πειρ. — δύνασθε* Or. *π. ἀρχ.* III. p. 139. VII. in Rom. 608. — *ὑπενεγκ.* de orat. 256. 21) comprehendat, apprehendat Or. lat., gr. ut rec. 22) *πιστ. — δύν.* Or. *π. ἀρχ.* III. p. 140. cf. sel. in Ps. 798. *δυνατὸς* z. 23) *ὃς* om. Or. de or. 24) *ὑμᾶς* add. z. Theod. Edd om. Codd. Or. Chrys. al. Gsb. Lchm. 25) *εὐχαριστίας* etiam Syr. 26) AB. Lchm. *ἐστὶν* post *χριστοῦ* Gz. Chr. Theod. Edd. 27) A. (B?) post *χρ.* cett. et Edd.

σώματος τοῦ Χριστοῦ; 17. ὅτι[1]) εἷς ἄρτος, ἓν[2]) σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. 18. βλέπετε[3]) τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχὶ[4]) οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; 19. τί οὖν φημί; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν[5]); 20. ἀλλ' ὅτι ἃ[6]) θύουσιν[7]), δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν[8]). οὐ[9]) θέλω δὲ[10]) ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων[11]) γίνεσθαι[12]). 21[13]). οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ[14]) δύνασθε τραπέζης κυρίου[15]) μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. 22[16]). ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν; 23[17]). πάντα[18]) ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα[19]) ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ[20]). 24[21]). μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω[22]), ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου[23]). 25[24]). πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. 26[25]). τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ[26]) καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. 27[27]). εἴ[28]) τις καλεῖ ὑμᾶς[29]) τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον[30]) ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. 28. ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν[31]) ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον

---

1) ὅτι — ἐσμεν Or. in Hos. p. 439. 2) καὶ ἓν Or. 3) βλέπ. — σάρκα Or. π. ἀρχ. IV. p. 182. XXXV. in Luc. 974. 4) οὐχ A. Lchm. 5) BC. Copt. Sah. Vulg. Lchm. ὅτι εἰδωλόθ. τ. ἐστ. A. om. cett., inverso ordine z. Syr. Chr. Theod. Edd. alii alia. οὔτε addit Syr. 6) ἃ — θύουσιν Or. XVII. in Num. p. 335. 7) codd. Marc. Eus. Lchm. θύει z. Chr. Theod. Edd. τὰ ἔθνη add. Az. Syr. Vulg. Or. Chr. Theod. Edd. om. BDEFGgr. Marc. Eus. Tert. al. Lchm. v. Comm. 8) θύουσιν et θύει ut sup. verbum post θεῷ AB. Or. Lchm. post δαιμ. Gz. Syr. Vulg. Chr. Theod. Edd. 9) οὐ — γίν. Clem. Paed. II, 1. (p. 62. S. 168. P.) 10) γὰρ θέλω Clem. 11) τῶν om. G. Clem. δαιμ. κοιν. G. 12) εἶναι Ggr. 13) vs. 21. Or. X. in Num. p. 301. 14) οὐ — δαιμ. Or. de mart. p. 301. 15) κυρ. τραπ. Or. d. mart. 16) vs. 22. Or. sel. in Ps. p. 655. 656. 17) vs. 23. Clem. Str. IV, 7. (p. 212. S. 588. P.) Or. π. ἀρχ. II. p. 93. cf. Clem. Paed. II, 1. (64. S. 173. P.) 12. (98. S. 242. P.) 18) μοι add. z. Syr. Vulg. ed. Or. Chr. Theod. Edd. om. codd. Copt. Sah. Aeth. It. Vulg. ms. Clem. al. Gsb. Lchm. 19) ut not. 18. 20) πάντα (alt.) — οἰκ. om. G. 21) vs. 24. Clem. Str. IV, 7. (l. l.) 22) μόνον add. Clem. 23) ἕκαστος add. z. Syr. Chr. Theod. Edd. om. codd. Copt. Sah. Arm. Vulg. It. Clem. Gsb. Lchm. 24) vs. 25. cf. Clem. Str. IV, 15. (p. 219. S. 606. P.) 25) vs. 26. Clem. Protr. 10. (p. 29. S. 81. P.) Str. IV, 7. (l. l.) 15. (220. S. 607. P.) VI, 11. (280. S. 784. P.) 17. (295. S. 823. P.) 26) ἀλλὰ τοῦ κ. ἡ γῆ Clem. Str. IV, 15. τοῦ κ. ἡ γ. IV, 7. τοῦ κ. δὲ ἡ γ. VI, 11. τοῦ θεοῦ δὲ ἡ γ. VI, 17. ἡ γῆ δὲ τ. κ. Protr. τοῦ κ. γὰρ B. Lchm. 27) vs. 27. cf. Clem. Paed. II, 1. (62. S. 169. P.) 28) δὲ add. z. Syr. Theod. Edd. om. ABD*FG. Copt. Vulg. It. Lchm. ἐάν τις Chrys. Theod. qu. 16. in Ex. 29) ὑμ. καλ. z. 30) πάντα τὰ παρατιθέμενα A. 31) ABH. Sah. Gloss. al. Lchm. εἰδωλόθ. Gz. Chr. Theod. Edd.

τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν[1]). 29[2]). συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ[3]) ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου. ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; 30. εἰ[4]) ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ[5]) εὐχαριστῶ; 31[6]). εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι[7]) ποιεῖτε, πάντα[8]) εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. 32[9]). ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε[10]) καὶ Ἕλλησιν[11]) καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, 33[12]). καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον[13]) ἀλλὰ τὸ[14]) τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.

Κεφ. ια'.

[15]) Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ. 2. ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς[16]) ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3. θέλω[17]) δὲ[18]) ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι παντὸς[19]) ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ[20]) Χριστός[21]) ἐστιν[22]), κεφαλὴ[23]) δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ[24]) δὲ τοῦ[25]) Χριστοῦ ὁ θεός. 4. πᾶς[26]) ἀνὴρ προσευχόμενος[27]) ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ· 5. πᾶσα δὲ[28]) γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς[29]). ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ

---

1) τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς add. z. Chr. Theod. Theoph. Oec. Edd. om. codd. verss. al. Gsb. Lchm. 2) vs. 29 — 31. Clem. Str. IV, 7. (l. l.) 15. (l. l.) 3) ὑμῶν z. 4) δέ add. Theod. Edd. om. codd. Syr. Ar. Copt. Sah. Arm. Slav. Vulg. It. Clem. Chrys. al. Gsb. Lchm. 5) ἐγώ om. z. 6) vs. 31. Clem. Paed. II, 1. (p. 63. S. 172. P.) Or. c. Cels. VIII. p. 765. V. in Gen. 75. XI. in Ex. 170. VI. in Mt. 495. X. in Rom. 670. 7) ἄλλο Or. in Mt. aliud quid Or. lat. εἴτε τι π. om. Clem. Paed. πάντα οὖν ὅσα ποιεῖτε Str. IV, 15. ποιεῖτέ τι G. 8) πάντα om. Or. in Mt. 9) vs. 32. Or. X. in Rom. p. 669. vs. 32. 33. sel. in Ps. 727. 10) ABC. Or. in Ps. Lchm. γίν. καὶ Ἰουδ. z. Or. in R. Vulg. Chr. Theod. Edd. 11) κ. Ἕλλ. om. Or. in Ps. 12) vs. 33. Or. X. in Rom. p. 667. (— πολλῶν) 671. 13) AC. Lchm. συμφέρον Gz. Or. in Ps. Chr. Theod. Edd. 14) τὸ om. G. 15) vs. 1. Clem. Str. II, 22. (p. 181. S. 502. P.) Or. I. in Jud. p. 460. sel. in Ps. 696. sel. in Thren. 350. X. in Mt. 460. XVI. 708. lat. in Mt. 890. XX. in Joh. 271. 16) ἀδελφοί add. Gz. Syr. Vulg. Theod. Edd. om. ABC. Copt. Sah. Aeth. Arm. Bas. Chrys. Lchm. 17) θέλω — ἀνήρ Clem. Str. IV, 8. (p. 213. S. 591. P.) 18) γάρ Clem. om. G. 19) παντὸς — ἐστιν Or. IX. in Ex. p. 163. 164. cf. Clem. Paed. III, 11. (106. S. 291. P.) Str. IV, 8. (214. S. 592. P.) 20) ὁ om. G. 21) κύριος Clem. p. 214. 22) om. Clem. p. 213. 23) κεφ. — ἀνήρ Or. IX. in Jos. p. 422. 24) κεφ. — θεός Or. π. ἀρχ. II. p. 89. XII. in Lev. 251. cf. Clem. Str. V, 6. (241. S. 668. P.) 25) AB. Clem. Lchm. τοῦ om. Gz. Chr. Theod. Edd. 26) πᾶς — αὐτῆς Or. de or. p. 198. 27) εὐχόμενος Or. 28) καὶ πᾶσα A. 29) ACD°FGI. Chrys. Theod. al. Lchm. ἑαυτῆς z. Edd.

τῇ ἐξυρημένῃ. 6. εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι[1]) ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω. 7. ἀνὴρ[2]) μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ[3]) γυνὴ δὲ δόξα[4]) ἀνδρός ἐστιν. 8[5]). οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός[6]), ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός. 9. καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 10. διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν[7]) ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 11[8]). πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς[9]) ἐν κυρίῳ. 12. ὥσπερ[10]) γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13. ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι[11])? 14. οὐδὲ[12]) ἡ φύσις αὐτὴ[13]) διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν[14]) ἐὰν κομᾷ, ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν, 15. γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ, δόξα αὐτῇ ἐστιν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ. 16. εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς[15]) τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ. 17. τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν[16]) ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον[17]) συνέρχεσθε. 18. πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων[18]) ὑμῶν ἐν[19]) ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν[20]) ὑπάρχειν[21]), καὶ μέρος τι πιστεύω. 19[22]). δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν[23]) εἶναι, ἵνα[24]) οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν. 20[25]). συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ[26]) οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. 21. ἕκαστος[27]) γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει[28]) ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς

---

1) κείρεσθαι z. 2) ἀν. — ὑπάρχ. Dial. c. Marc. p. 864. εἰκ. — ὑπ. Clem. Str. IV, 8. (214. S.) 3) ἡ AD*FG. dial. c. M. Isid. Theod. Lchm. om. z. Chrys. Edd. 4) τοῦ add. G. 5) vs. 8. Clem. Str. IV, 8. (213. S.) Or. V. in Rom. p. 546. 6) ἐκ γυν. ἀνὴρ Clem. 7) ἐξ. — ἀγγ. Clem. fgm. (340. S. 986. P.) φορεῖν ἐξ. 8) vs. 11. Clem. Str. IV, 8. (l. l.) 9) Codd. Copt. Aeth. Arm. It. Clem. al. Gsb. Lchm. membra permutata in z. Syr. Vulg. Chr. Theod. Edd. 10) ὥσπ. — γυναικ. Or. V. in Rom. p. 546. — θεοῦ III. 518. 519. 11) πρ. τ. θεῷ G. 12) ABCD*FGH. Syr. Copt. Arm. Vulg. It. al. Lchm. ἡ οὐδὲ z. Chr. Theod. Edd. 13) ABCDH. Lchm. αὐτὴ om. FGgr. Arm. Tert. αὐτὴ ἡ φ. z. Vulg. Chr. Theod. Edd. 14) μέν om. z. 15) ἡμ. — θεοῦ Or. III. in Cant. p. 69. 16) AC*. Syr. (?) Ar. Aeth. Arm. Vulg. al. Lchm. παραγγέλλων — ἐπαινῶ Gz. Chr. Thd. Edd. 17) AB. Lchm. κρεῖσσον etiam G. κρεῖττον — ἀλλ' — ἧττον Gz. Chr. Thd. Edd. ἔλαττον G. 18) συνερχ. — ὑπάρχ. Or. X. in Num. p. 301. 19) τῇ add. z. Edd. om. Codd. Chr. Gsb. Lchm. 20) ἐν ὑμ. om. Or. 21) ὑπ. ἐν ὑμ. G. 22) vs. 19. Or. c. Cels. III. p. 455. III. in Lev. 199. IX. in Num. 296. in Tit. 694. 23) ἐν ὑμ. om. etiam Or. lat. 24) καὶ add. D*. [ ] Lchm. 25) vs. 20. Clem. Paed. II, 2. (69. S. 187. P.) 26) ἐπὶ τ. ἀ. om. Clem. 27) ἔκ. — μεθύει Or. X. in Num. p. 301. — ἔχοντας Clem. Paed. II, 1. (63. S. 171. P.) 28) AC. Zonaras. προλαμβάνει (B.) Gz. Syr. Clem. Or. Chr. Thd. Edd. v. Comm.

δὲ μεθύει. 22. μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε; καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας. τί εἴπω ὑμῖν[1]); ἐπαινέσω[2]) ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ. 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ[3]) παρεδίδοτο[4]) ἔλαβεν ἄρτον, 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν[5])· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν[6])· τοῦτο[7]) ποιεῖτε εἰς τὴν[8]) ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον[9]) μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου[10])· τοῦτο[11]) ποιεῖτε ὁσάκις ἐὰν[12]) πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26. ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον[13]) πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ[14]) ἔλθῃ. 27[15]). ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον[16]) καὶ[17]) πίνῃ[18]) τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου[19]) ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ[20]) αἵματος τοῦ κυρίου[21]). 28. δοκιμαζέτω[22]) δὲ[23]) ἄνθρωπος[24]) ἑαυτόν[25]), καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου[26]) ἐσθιέτω[27]) καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου[28]) πινέτω. 29[29]). ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων [ἀναξίως][30]) κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα [τοῦ κυρίου][31]). 30. διὰ[32]) τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ[33]) ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι

---

1) ACDEFG. Syr. Vulg. It. Lchm. ὑμ. εἶπω z. Theod. Edd. 2) Az. Chr. Thd. Edd. ἐπαινῶ BFG. Vulg. It. Lchm. 3) ἐν ᾗ νυκτί G. 4) παρεδίδετο A. Lchm. 5) λάβετε, φάγετε add. z. Syr. Vulg. Chr. Thd. Edd. om. Codd. Copt. Sah. It. Vulg. ms. Bas. Cyr. Chrys. al. Gsb. Lchm. 6) κλώμενον add. FGz. Syr. Chr. Thd. Edd. διδόμενον Copt. Sah. Arm. Vulg. al. θρυπτόμενον D. om. ABC°. Athan. Cyr. Lchm. v. Comm. 7) τοῦτο — ἀναμν. Or. XIII. in Lev. p. 255. 8) τὴν om. G. 9) dedit add. Syr. 10) AC. ἐμῷ αἵματι Gz. Chr. Thd. Edd. 11) τοῦτο — ἀνάμν. Or. XII. in Jer. p. 194. 12) A. Thd. Lchm. ἄν Gz. Chr. Edd. πίνητε — ἐὰν om. A. 13) τοῦτο add. z. Syr. Chr. Thd. Edd. om. ABCD°FG. Sah. Arm. Vulg. It. al. Lchm. 14) ἄν add. z. Chr. Thd. Edd. om. ABCD°FG. Athan. Bas. al. Gsb. Lchm. 15) vs. 27 sq. Clem. Str. I, 1. (p. 117. S. 318. P.) Or. XIII. in Lev. p. 257. 16) τοῦτον add. z. Vulg. Chr. Edd. om. ACDEFG. Sah. Arm. Vulg. ms. Clem. Or. Theod. Gsb. Lchm. τοῦ κυρίου Syr. 17) AD. Syr. Ar. Copt. Syr. p. in mg. Aeth. Vulg. ms. Clem. Or. al. ἢ Gz. Vulg. ed. Chr. Thd. Edd. 18) ἐσθίηται — πίνηται G. 19) αὐτοῦ Syr. 20) ACDEFGI. Clem. Chrys. Thd. al. Gsb. Lchm. om. z. Edd. 21) χριστοῦ A. τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ Syr. 22) δοκ. — ἐσθιέτω Or. X. in Mt. p. 475. — πινέτω cf. XXVIII. in Joh. p. 315. 23) igitur Syr. 24) ἕκαστος Or. in Mt. non in Joh. 25) ἑαυτ. ἄνθρ. G. se unusquisque Or. in Lev. 26) τούτου add. Syr. 27) ante ἐκ Or. in Mt. 28) τούτου add. Syr. 29) vs. 29. cf. Or. XXXII. in Joh. p. 458. 30) om. AC. Sahid. Aeth. Lchm. v. Comm. ἐξ αὐτοῦ add. Syr. 31) om. AB. Sahid. Lchm. v. Comm. 32) διὰ — ἱκανοί Or. sel. in Ps. p. 688. X. in Mt. 474. XI. 499. — ἐκνεύμ. Clem. Str. I, 1. (118. S. 321. P.) Or. X. in Num. p. 301. 33) πολλοί om. Or. in Ps. π. ἐν ὑμ. Syr.

καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. 31. εἰ δὲ[1]) ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα· 32[2]). κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ[3]) κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ[4]) κατακριθῶμεν. 33. ὥστε[5]), ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. 34. εἴ[6]) τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρῖμα συνέρχησθε· τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.

Κεφ. ιβ'.

Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί[7]), οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν. 2[8]). οἴδατε[9]) ὅτι ὅτε[10]) ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι. 3. διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς[11]) ἐν πνεύματι θεοῦ[12]) λαλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦς[13]), καὶ οὐδεὶς[14]) δύναται εἰπεῖν κύριος Ἰησοῦς[15]) εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 4. διαιρέσεις[16]) δὲ[17]) χαρισμάτων εἰσίν[18]), τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· 5. καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς[19]) κύριος· 6. καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ[20]) αὐτὸς[21]) θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 7[22]). ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.

---

1) ABDEFG. Clem. Lchm. quodsi Vulg. Or. γάρ z. Syr. Chr. Thd. Edd. 2) vs. 32. Clem. Str. I, 27. (152. S. 423. P.) Or. VIII. in Ex. p. 161. 3) BC. Clem. Dam. τοῦ om. AGz. Chr. Thd. Edd. 4) τούτῳ add. et. Or. 5) ὥστε — συνέρχ. Clem. Paed. II, 1. (63. S. 172. P.) 6) δέ add. z. Syr. Clem. Chr. Thd. Edd. om. ACD°FG. Copt. Slav. Vulg. It. Gsb. Lchm. 7) post ἀγνοεῖν G. 8) vs. 2. cf. Or. XX. in Num. p. 350. vs. 2 sq. VII. in Rom. 593. 9) δὲ καὶ ὑμεῖς add. Or. in R. 10) ὅτι ὅτε ACDEFIz. Glat. Aeth. Arm. Slav. Vulg. Bas. Chr. Thd. ms. al. [ὅτε] Lchm. ὅτι BGgr. Syr. Erp. Oec. Ambr. Edd. ὅτε Theod. ed. Dam. Oec. in comm. Aug. 11) vs. 3. Or. de or. p. 232. 12) ἁγίῳ Or. sed docet de or. contextus, fuisse in ejus libris θεοῦ. 13) ABC. Syr. Ar. Copt. Aeth. Or. de or. (variat in loci expositione casus, ita tamen ut Nom. legisse intelligatur). Cyr. Lchm. Ἰησοῦν Gz. Chr. Thd. Edd. Ἰησοῦ F. Vulg. ptr. latt. 14) οὐδ. — ἁγίῳ Or. π. ἀρχ. I. p. 61. 63. XVII. in Gen. 107. lat. in Mt. 900. 912. XXVIII. in Joh. XXXII. 412. 483. cf. X. in Rom. 668. 15) ABC. Syr. Ar. Copt. Aeth. Vulg. Or. gr. ubique, Cyr. Bas. Hier. I. in Mt. (IX. p. 20.) al. Lchm. κύριον Ἰησοῦν Gz. Chr. Thd. Hier. in Joel. (VI. 53.) Edd. 16) διαιρ. — χαρ. εἰσίν Or. VI. in Joh. p. 227. — πᾶσιν II. p. 110. — συμφέρον π. ἀρχ. I. p. 64. 17) om. Or. π. ἀ. γάρ VI. in Joh. 18) sunt donorum Or. π. ἀ. et sic in sqq. 19) idem autem, sed unus Or. π. ἀ. 20) καὶ ὁ BC. Or. II. in Joh. ὁ αὐτ. δέ G. 21) ἐστιν add. Or. in Joh. Theod. Edd. om. ACDEFGz. Syr. Sah. Vulg. It. Eus. Ath. Bas. Chr. Theoph. Hier. al. Gsb. Lchm. 22) vs. 7. Or. IX. in Rom. p. 648. vs. 7—11. Clem. Str. IV, 21. (p. 226. S. 624. P.)

8[1]). ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ[2]) πνεύματος δίδοται[3]) λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, 9. ἑτέρῳ[4])[5]) πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ[6]) πνεύματι, 10. ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων[7]), ἄλλῳ δὲ[8]) προφητεία, ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία[9]) γλωσσῶν. 11[10]). πάντα δὲ ταῦτα[11]) ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν[12]) ἰδίᾳ[13]) ἑκάστῳ ὡς βούλεται. 12. καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν, καὶ μέλη πολλὰ ἔχει[14]), πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος[15]) πολλὰ ὄντα ἓν ἐστιν σῶμα· οὕτως καὶ ὁ Χριστός. 13[16]). καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε[17]) ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν[18]). 14[19]). καὶ γὰρ[20]) τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος[21]), ἀλλὰ πολλά. 15. ἐὰν[22]) εἴπῃ ὁ ποῦς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος· 16. καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 17. εἰ[23]) ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός[24]), ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ[25]) ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις; 18. νῦν[26]) δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. 19. εἰ δὲ ἦν τὰ[27]) πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; 20[28]). νῦν δὲ πολλὰ μέν[29]) μέλη, ἓν δὲ σῶμα.

---

1) vs. 8. Or. VIII. in Jos. p. 415. — *πνεύμ.* (prius v. 9.) c. Cels. VI. p. 639. VIII. in Jer. 174. XIX. in Joh. 142. III. in Rom. 518. cf. XIII. in Joh. 105. 2) *τοῦ* om. z. 3) *δίδ. διὰ τ. πν.* Clem. Thd. praef. in Dan. dial. 4. p. 368. Garn. 4) *ἄλλῳ* Or. XIII. in Joh. *ἑτ.* — *πνεῦμ.* (pr.) Or. XX. in Joh. p. 272. 5) *δέ* add. Az. Chr. Thd. Edd. om. BDEFG. Syr. Vulg. It. Clem. Or. in Jer. et Joh. Tert. Hilar. Ambr. al. [ ] Lchm. 6) AB. Vulg. patr. latt. Lchm. *αὐτῷ* Gz. Clem. Chr. Thd. Edd. 7) *δυνάμεις* Syr. 8) *δέ* ter deinceps om. Lchm. v. Gsb. 9) *διερμηνεία* AD° Cyr. hier. Lchm. 10) vs. 11. Or. *π. ἀρχ.* p. 64. sel. in Thren. 350. (gr.) IX. in Rom. 648. 11) *ταῦτα δὲ π.* G. Or. gr. omnia autem Or. lat. 12) *χορηγοῦν* Or. in Thr. 13) om. Or. gr. et lat. 14) ABC. Arm. Thd. ad h. l. Lchm. *ἔχει πολλά* Gz. Vulg. Chr. Thd. ad Cant. Edd. 15) *τοῦ ἑνός* add. z. Thd. ad Cant. Edd. om. ABCFGI. Syr. Erp. Aeth. Vulg. Chr. Thd. ad h. l. al. Lchm. 16) vs. 13. Clem. Paed. I, 6. (42. S. 117. P.) 17) *καὶ* Clem. 18) In mira h. l. varietate cum Lachm. placuit exhibere lect. codd. D°FGz. Syr. Arr. Ps. Ignat. Ath. Chrys. Theoph., eandemque B. nisi forte hic habet *εἰς* quod est in Edd. 19) vs. 14 — 18. Or. II. in Cant. p. 61. 20) autem Or. 21) membr. unum. Or. 22) et si Or. *γὰρ* add. Syr. 23) *γὰρ* add. Syr. 24) — *μοί* Syr. 25) *δέ* add. z. 26) AD°FG. Theoph. Lchm. *νυνί* Chr. Thd. Edd. sqq. ad *σώματι* cf. Or. XIV. in Mt. p. 617. 27) *τὰ* om. G. [ ] Lchm. 28) vs. 20. — *ἔχω* (pr.) cf. Or. VII. in Lev. p. 222. 29) *μὲν* om. BD° [ ] Lchm.

21[1]). *οὐ δύναται*[2]) *δ*[3]) *ὀφθαλμὸς εἰπεῖν*[4]) *τῇ χειρί· χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν*[5]) *ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·* 22. *ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν*[6]) *ἀναγκαῖά ἐστιν,* 23. *καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ*[7]) *ἀσχήμονα ἡμῶν*[8]) *εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,* 24. *τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει· ἀλλὰ*[9]) *ὁ*[10]) *θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ*[11]) *ὑστερουμένῳ*[12]) *περισσοτέραν δοὺς τιμήν,* 25. *ἵνα μὴ*[13]) *ᾖ σχίσμα*[14]) *ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ*[15]) *αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν*[16]) *τὰ μέλη.* 26. *καὶ*[17]) *εἴτε*[18]) *πάσχει ἓν μέλος*[19]), *συμπάσχει*[20]) *πάντα τὰ μέλη· εἴτε*[21]) *δοξάζεται ἓν μέλος*[22]), *συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.* 27[23]). *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα*[24]) *Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.* 28. *καὶ οὓς μὲν ἔθετο*[25]) *ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*[26]) *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα*[27]) *χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.* 29. *μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις;* 30. *μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;* 31. *ζηλοῦτε*[28]) *δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα*[29])· *καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*[30]).

---

1) *οὐ — ἔχω* (pr.) cf. Or. XIII. in Mt. p. 602. vs. 21. 22. IX. in Rom. 660. 2) *δὲ* add. z. Vulg. Chr. Thd. Edd. om. ACFG. Syr. Ar. p. Aeth. Arm. Bas. Or. [ ] Lchm. 3) ACDEFGIz. Or. Bas. Chr. Thd. al. Gsb. Lchm. om. Edd. 4) *εἰπ. ὁ ὀφθ.* Or. 5) et Or. *οὐδὲ* Syr. 6) inhonestiora esse Or. 7) *τὰ — ἔχει* Or. IX. in Lev. p. 237. 8) *ἡμῶν* om. Syr. 9) A. Lchm. *ἀλλ'* Gz. Chr. Theod. Edd. *γὰρ* Syr. 10) *ὁ — τιμὴν* Dial. c. Marc. p. 869. 11) *τῷ —* vs. 26. fin. Or. X. in Joh. p. 348. 12) ABC. Melet. ap. Epiph. Dam. Lchm. *ὑστεροῦντι* Gz. dial. c. Marc. Or. Chr. Thd. Edd. 13) *μηδαμῶς* Or. 14) *σχίσματα* etiam z. 15) *τὸ —* vs. 26. fin. cf. Or. XIV. in Mt. p. 617. 16) *μεριμνᾷ* et. z. *πάντα* add. Syr. 17) *ἵνα* Syr. 18) *εἴ τι* FG. Vulg. It. Lchm. *εἴτε —* fin. vs. Or. de or. p. 214. ubi *εἰ*. 19) *μέλος ἓν* Or. de or. *ἓν* om. A. Or. in Joh. 20) *συμπάσχῃ* et *συγχαίρῃ* Or. in Mt. et Joh. Syr. 21) *καὶ εἰ* Or. de or. 22) ut 19. 23) vs. 27. Or. II. in Cant. p. 61. IV. in Ez. 372. XIV. in Mt. 640. lat. in Mt. 889. X. in Joh. 345. V. in Rom. 564. VII. 600. 24) *σῶμά ἐστε* G. 25) *ἔθ. — ἀποστ.* Or. sel. in Ps. p. 693. — *διδασκ.* VII. in Rom. p. 600. cf. XI. in Mt. 501. 26) in eccl. posuit deus Or. in R. 27) AC. Bas. Cyr. Chrys. Dam. Lchm. *εἶτα* z. Thd. Edd. om. DEFG. It. Ambr. Hilar. 28) *ζηλ. — μείζ.* Or. IV. in Ex. p. 141. II. in Joh. 136. IX. in Rom. 649. cf. XIV. in Mt. 647. XXXII. in Joh. 405. 29) A. Syr. Aeth. Vulg. ms. Or. in Mt. in Joh. 405. in Rom. Thd. Dam. Phot. Hier. al. Lchm. *κρείσσονα* Gz. Or. in Ex. II. in Joh. Chrys. Edd. 30) *δείκν. ὑμ.* G.

Κεφ. ιγ'.

1) *Ἐὰν ταῖς*[2] *γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα*[3] *χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.* 2. *καὶ ἐὰν*[4] *ἔχω προφητείαν, καὶ εἰδῶ*[5] *τὰ μυστήρια πάντα*[6] *καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν*[7] *ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη*[8] *μεθιστάνειν*[9]*), ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν*[10] *εἰμι*[11]. 3. *κἂν*[12] *ψωμίσω*[13] *πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, κἂν*[14] *παραδῶ*[15] *τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν*[16] *ὠφελοῦμαι.* 4[17]. *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται· ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται*[18]*), οὐ φυσιοῦται,* 5. *οὐκ*[19]*) ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*[20]*), οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν*[21]*),* 6. *οὐ χαίρει ἐπὶ*[22] *τῇ*[23]*) ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ,* 7. *πάντα*[24]*) στέγει, πάντα πιστεύει*[25]*), πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει*[26]. 8. *ἡ*[27]*) ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*[28]*)· εἴτε*[29]*) δὲ*[30]*) προφητεῖαι*[31]*), καταργηθήσονται*[32]*)· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσεις, καταργηθήσονται*[33]*).* 9[34]*). ἐκ μέρους γὰρ*[35]*) γινώ-*

---

1) vs. 1. Or. XIII. in Ex. p. 176. cf. VI. in Joh. 206. 2) *πάσαις* r. Syr. 3) *ὡς* add. et. Or. in Ex. non in Joh. 4) *κἂν* A. Lchm. 5) *ἰδῶ* A. *ουδα* (sic) G. *εἴδω* z. 6) *τὰ π.* G. 7) *κἂν — πίστ.* Or. XXXII. in Joh. p. 424. — *μεθιστ.* XIII. in Mt. 576. 579. IV. in Rom. 522. 531. cf. Clem. Str. IV, 18. (222. S. 614. P.) *κἂν* AB. Clem. Or. in Joh. Lchm. *καὶ ἐὰν* Gz. Or. in Mt. 579. Chr. Thd. Edd. *ἐὰν* Or. in Mt. 576. in Rom. 8) *ὄρος* Syr. 9) Az. Or. in Mt. Chr. Thd. Edd. *μεθιστάναι* BDEFG. Clem. Theoph. Lchm. 10) ACl. Clem. Ephr. Bas. Macar. Dam. Oec. Lchm. *οὐδέν* Gz. Chr. Thd. Edd. 11) *ὠφελοῦμαι* A. 12) AB. Clem. Lchm. *καὶ ἐὰν* Gz. Chr. Thd. Edd. cf Clem. Paed. II, 1. (61. S. 166. P.) 13) Codd. patr. gr. Gsb. Lchm. *ψωμίζω* Edd. *διαδῶ* Clem. Paed. 14) AB. Lchm. *καὶ ἐὰν* Gz. Chr. Thd. Edd. *ἐὰν* Clem. 15) *παραδώσω* G. *ἐπιδῶ* Clem. 16) *οὐδὲν* A. Lchm. 17) vs. 4 — 7. *πίπτει* Or. lat. in Mt. p. 832. IV. in Rom. 522. alio ordine membrorum. cf. Clem. Paed. III, 1. (92. S. 251 sq. P.) 18) *περπορεύεται* A. *περισσεύεται* Or. sel. in Ps. p. 591. non p. 844. — cf. Clem. qu. div. 38. (p. 956. P.) 19) *οὐκ — ἑαυτ.* om. Or. lat. in Mt. 20) *τὸ μὴ ἑαυτ.* B. Clem. Paed. *τὰ ἑαυτ. οὐ ζητεῖ* qu. div. 21) *τὸ κακ. οὐ λογ.* Or. sel. in Ps. p. 344. 22) *ἐπιχαίρει* Clem. qu. div. 23) om. G. 24) *πάντα στ. π. ὑπομ.* Clem. Str. IV, 7. (212. S. 587. P.) Or. Exc. in Cant. p. 103. *πάντα — πίπτει* Clem. Paed. II, 1. (61. S. 166. P.) Or. XV. in Lev. p. 263. prol. in Cant. 31. XII. in Mt. 541. 25) *π. πιστ.* om. Or. in Lev. — *πίπτ.* Or. sel. in Ps. 564. 26) *π. ὑπομ.* om. Or. lat. in Mt. 27) *ἡ — πίπτ.* Or. sel. in Ps. 813. 28) AC. Macar. Nyss. Maxim. Andr. cadit Or. in Lev. Cant. Lchm. *ἐκπίπτει* Gz. Syr. Clem. Or. in Ps. in Mt. Chr. Thd. Edd. 29) *εἴτε* — fin. vs. Or. XIV. in Num. p. 325. 30) *γὰρ* Syr. 31) *προφητεία* AB. 32) *καταργηθήσεται* B. 33) AFG. Ambr. *γνῶσις καταργηθήσεται* z. Syr. Vulg. Or. Chr. Thd. Edd. 34) vs. 9. Or. VII. in Lev. p. 222. XXIII. in Num. 361. XXVII. 378. VII. in Jes. XIII. in Joh. 25. vs. 9. 10. Or. V. in Lev. 212. II. in 1 Sam. 497. III. in Rom. 520. IV. 522. cf. XX. in Joh. 278. 35) *δὲ* etiam z.

σκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· 10[1]). ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ[2]) ἐκ μέρους καταργηθήσεται[3]). 11[4]). ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος[5]), ἐφρόνουν ὡς νήπιος[6]), ἐλογιζόμην ὡς νήπιος[7])· ὅτε[8]) γέγονα[9]) ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου[10]). 12. βλέπομεν[11]) γὰρ ἄρτι[12]) δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι[13]), τότε[14]) δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. ἄρτι[15]) γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι[16]), καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. 13[17]). νυνὶ δὲ μένει[18]) πίστις[19]), ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα[20])· μείζων δὲ[21]) τούτων[22]) ἡ ἀγάπη.

Κεφ. ιδ'.

Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον[23]) δὲ ἵνα προφητεύητε. 2. ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ[24])· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει[25])· πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· 3. ὁ[26]) δὲ[27]) προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν[28]) καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. 4. ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν

---

1) vs. 10. Or. c. Cels. VI. p. 645. sel. in Ps. 695. X. in Joh. 370. cf. X. in Mt. 519. 2) ABD°FG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Or. c. Cels. in Lev. Ps. Joh. Rom. al. Lchm. *τότε τὸ* z. Syr. Chr. Thd. Edd. *καὶ τότε* Or. in Sam. 3) *καταργ. τὰ ἐκ μ.* G. *τὰ* et. Or. lat. in Lev. Ps. Rom. 4) vs. 11. Clem. Paed. I, 6. (42. S. 117. P.) cf. p. sq. Or. sel. in Ps. 673. prol. in Cant. 27. 5) AB. Vulg. Clem. (transpositis membris) Or. Thd. or. X. de provid. Lchm. *ὡς ν. ἐλ.* Gz. Chr. Thd. ad h. l. Edd. 6) iidem. *ἐφρ. ὡς ν.* etiam Or. in Cant. 7) ut not. 6. 8) *ὅτε — νηπίου* Or. VII. in Gen. p. 79. IV. in Lev. 203. XXVII. in Num. 382. I. in 1 Sam. 486. XI. in Mt. 479. XX. in Luc. 956. III. in Rom. 520. — *ὅτε. ἐπειδὴ* et *ἐπεὶ δὲ* Clem. *δὲ* add. Gz. Syr. Vulg. Or. in Gen. Lev. Num. Ps. Cant. Rom. Chr. Thd. Edd. om. ABD° It. Or. cett. II. Ambr. Lchm. 9) *ἐγενόμην* B. 10) *τὰ τ. ν. κατήργ.* G. 11) *βλ. — πρόσωπ.* Clem. Paed. I, 6. (43. S. 120. P.) Str. I, 19. (136. S. 374. P.) V, 1. (234. S. 647. P.) 6. (241. S. 670. P.) 11. (249. S. 690. P.) fgm. p. 337. S. 972. P. Or. c. Cels. VII. p. 731. VII. in Jes. 120. VI. in Rom. 573. VII. 596. 600. cf. I. in Joh. 35. II. 160. XV. in Mt. 686. 12) *ἄρτι βλέπ.* Clem. fgm. *βλ. γὰρ νῦν* id. Str. *νῦν* post *ἐσόπτρ.* Paed. *ὡς* add. Clem. ubique. 13) *ἐν αἰν.* om. Clem. ubique. *καὶ ἐν αἰν.* Or. c. Cels. in Jes. Mt. Joh. I. in Rom. p. 462. al. 14) *τότε — πρ. πρ.* Clem. Str. V, 6. (241. S. 670. P.) Or. IV. in Cant. p. 90. VI. in Jer. 165. c. Cels. VI. 645. 15) *ἄρτι — μέρους.* Or. X. in Joh. 370. 16) *γνώσομαι* z. 17) vs. 13. Clem. qu. div. p. 957. P. Or. VI. in Jer. 163. 18) *μένει δὲ* (om. *νυνὶ*) FG. Clem. 19) *πίστ.* — fin. Clem. Str. IV, 7. (212. S. 588. P.) Or. IV. in Num. p. 325. 20) *τὰ τρ. τ.* om. Clem. Str. Or. in Num. ante *πίστις* Clem. qu. div. Or. in Jer. 21) *τε* Clem. Str. 22) *ἐν τούτοις* Clem. qu. div. 23) *μᾶλλ. — προφ.* Or. IX. in Rom. p. 649. 24) BD°FG. Lchm. *τῷ θ.* Az. Chr. Thd. Edd. 25) quod loquitur add. Syr. 26) vs. 3. Or. IX. in Rom. p. 649. 27) *εἰ γὰρ ὁ* G. 28) ad aedif. Or.

οἰκοδομεῖ. 5. θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς[1]) λαλεῖν γλώσσαις[2]), μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων γὰρ[3]) ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ[4]), ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ. 6. νυνὶ[5]) δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί[6]) ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ; 7. ὅμως[7]) τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ[8]), πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; 8. καὶ γὰρ[9]) ἐὰν[10]) ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ[11]) δῷ, τίς[12]) παρασκευάσεται[13]) εἰς πόλεμον; 9[14]). οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες. 10. τοσαῦτα εἰ τύχοι[15]) γένη φωνῶν εἰσὶν[16]) ἐν[17]) κόσμῳ, καὶ οὐδὲν[18]) ἄφωνον[19]). 11. ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν ἐν[20]) ἐμοὶ βάρβαρος. 12[21]). οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ[22]) ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε. 13. διὸ[23]) ὁ[24]) λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ. 14[25]). ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ[26]), τὸ πνεῦμά[27]) μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. 15[28]). τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι[29]) τῷ πνεύματι[30]), προσεύξομαι δὲ καὶ[31]) τῷ νοΐ· ψαλῶ τῷ[32]) πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ[33]) τῷ νοΐ. 16. ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς[34]) πνεύματι[35]), ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ

---

1) ὑμᾶς πάντας A. 2) γλ. λαλ. A. 3) δὲ A. Lchm. ἐστὶν add. G. 4) διερμηνεύει z. ἐὰν δὲ ἑρμηνεύῃ, ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ add. Syr. 5) νῦν AG. Thd. Lchm. 6) τί (οὐδὲν) — διδαχῇ Clem. Str. VII, 10. (p. 311. S. 866. P.) 7) nam etiam Syr. 8) μὴ διαστ. φθόγγοις δῷ G. τοῦ φθόγγου B. Lchm. διδῷ z. 9) γὰρ om. Syr. 10) ἐὰν — ποί. Or. VI. in Joh. p. 206. 11) σάλπ. φων. A. Or. 12) οὐδεὶς Or. 13) παρασκευάζεται A. Or. 14) vs. 9 — 11. Clem. Str. I, 16. (133. S. 364. P.) 15) ἰδοὺ γὰρ πολλὰ (vel τοσαῦτα) Syr. 16) ADEFGz. Clem. Lchm. ἐστιν Chr. Thd. Edd. 17) τῷ add. G. 18) αὐτῶν add. z. Syr. Chr. Thd. Edd. om. ABD*FG. Arm. Vulg. Clem. Dam. Ambr. Lchm. 19) ἐστιν add. G. 20) ἐν om. DEFG. Clem. Chr. Dam. 21) vs. 12. Or. VII. in Rom. p. 599. 22) ἐπεὶ — πνευμ. Or. fgm. in Jes. p. 105. 23) ADEFG. Dam. Lchm. διόπερ z. Chr. Thd. Edd. καὶ Syr. 24) ὁ — διερμ. Clem. Str. l. l. 25) vs. 14. Or. VII. in Rom. p. 601. vs. 15. 16. Or. V. in Lev. 211. 26) loquar linguis Or. in Lev. linguis loquar in Rom. 27) ἡ γλῶσσα Or. fgm. in Jos. p. 442. ex Philoc. 12. ms. Phil. et Ruaeus τὸ πνεῦμα. 28) vs. 15. Or. VII. in Rom. p. 602. 29) πρ. — νοΐ (pr.) Or. X. in Num. p. 303. sel. in Jer. 301. — f. vs. π. ἀρχ. II. p. 94. de orat. 199. XII. in Num. 311. II. in Ez. 363. 30) προσεύχ. δὲ τ. στόματι Or. in Jer. 31) δὲ om. FG. Or. lat. (et) 32) τῷ om. G. 33) δὲ om. qui sup. καὶ Or. in Ez. 34) ABDE. Lchm. εὐλογήσῃς Gz. Vulg. Chr. (qui καὶ γὰρ) Thd. Edd. 35) ADEFG. Lchm. τῷ πν. z. Chr. Thd. Edd.

τὸ [1]) ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ, ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν [2]). 17. σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται. 18. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ [3]) [,] πάντων [4]) ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ [5]) [λαλῶ] [6]). 19. ἀλλὰ [7]) ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ [8]) μου λαλῆσαι [9]), ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ. 20 [10]). ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν [12]) τέλειοι γίνεσθε. 21. ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων [13]) λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί [14]) μου, λέγει κύριος. 22. ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις· ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν [15]). 23. ἐὰν οὖν [16]) συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη [17]) ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ πάντες λαλῶσιν [18]) γλώσσαις [19]), εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε; 24 [20]). ἐὰν δὲ πάντες [21]) προφητεύωσιν [22]), εἰσέλθῃ δέ [23]) τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης [24]), ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων [25]), ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων [26]), 25. τὰ [27]) κρυπτὰ [28]) τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται· καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων [29]) ὅτι ὄντως ὁ θεὸς [30]) ἐν ὑμῖν ἐστίν. 26. τί οὖν ἐστιν [31]), ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος [32]) ψαλμὸν [33]) ἔχει [34]), διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει [35]), ἑρμηνείαν [36])

---

1) τὸ om. G. 2) οὐκ οἶδ. τί λ. G. 3) μου add. z. Vulg. Thd. ed. Edd. om. Codd. Syr. Erp. Aeth. Vulg. ms. Chr. Thd. ms. al. Gsb. Lchm. 4) πάντ. — λαλ. Or. I. in Rom. p. 470. 5) γλ. μᾶλλ. G. γλώσσῃ ADEFG. Aeth. Vulg. It. Or. Dam. Ambr. Pel. Lchm. γλώσσαις z. Syr. Chr. Thd. Edd. 6) λαλῶ BDEFG. Vulg. It. Or. Lchm. λαλῶν z. Chr. Thd. Edd. om. A. vid. Comm. 7) A. Lchm. ἀλλ' Gz. Thd. Edd. ἀλλὰ θέλω π. λ. ἐν ἐκκλ. Chr. 8) Codd. Copt. Vulg. Epiph. Nyss. al. Lchm. διὰ τοῦ νοός z. Chr. Thd. Edd. 9) λαλῆ ομεν τ. ν. μου loqui quidem mente mea G. 10) vs. 20. Clem. Paed. I, 6. (42. S. 117. P.) 11) τῇ — γίν. Or. X. in Rom. p. 684. 12) ἵνα ταῖς φρ. et. Or. 13) AB. Lchm. ἑτέροις Gz. Syr. Vulg. Chr. Thd. Edd. 14) εἰσακούσεται G. 15) πιστοῖς G. 16) οὖν om. FG. It. Ambr. [ ] Lchm. 17) ὅλη ἡ ἐκκλ. G. 18) λαλήσωσιν G. 19) ABG. Lchm. γλ. λαλ. z. Vulg. Chrys. Thd. Edd. 20) vs. 24 sq. Or. I. in 1 Sam. p. 484. IX. in Rom. 650. 21) πάντες om. Or. in R. 22) προφητεύητε Or. in R. 23) πρὸς ὑμᾶς add. Syr. 24) ἰδ. ἢ ἄπ. Syr. Si vero propheta intret aut imperitus aut idiota in conventum vestrum Or. in Sam. 25) ἐλ. ὑπὸ π. om. Or. in Sam. 26) transp. duo commota Syr. 27) ABD°EG. Syr. Erp. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Or. al. Gsb. Lchm. καὶ οὕτως τὰ z. Chr. Thd. Edd. 28) quoque add. Or. 29) προσκ. — ἀπαγγ. pronunciabit. Or. in Rom. 30) ABD°FGz. Arm. Vulg. It. Or. Lchm. ὁ θ. ὄντ. Chr. Thd. Edd. ὁ om. G. Chr. 31) διὸ λέγω Syr. 32) ὅστις Syr. — ὑμῶν add. Gz. Syr. Vulg. Chr. Thd. Edd. om. AB. Lchm. 33) ψ. om. z. 34) λεγέτω add. Syr. pergit: καὶ ὅστις — καὶ ὅστις. 35) ADEG. Syr. Erp. Copt. Aeth. Vulg. It. al. Lchm. γλ. ἔχ., ἀπ. ἔχ. z. Chr. Thd. Edd. 36) διερμηνείαν G.

ἔχει· πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω[1]). 27. εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω· 28. ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής[2]), σιγάτω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ[3]), ἑαυτῷ[4]) δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ. 29. προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν[5])· 30. ἐὰν[6]) δὲ[7]) ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω. 31. δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται. 32[8]). καὶ πνεύματα[9]) προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· 33. οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ[10]) θεός, ἀλλὰ[11]) εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων. 34[12]). αἱ γυναῖκες[13]) ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται[14]) αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ[15]) ὑποτασσέσθωσαν[16]), καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35. εἰ δέ τι[17]) μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ[18]) τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ[19]) λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ[20]). 36[21]). ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν; ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν[22]); 37[23]). εἴ[24]) τις δοκεῖ προφήτης εἶναι[25]) ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν[26]), ὅτι κυρίου[27]) ἐστὶν ἐντολή[28])· 38[29]). εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται[30]). 39. ὥστε, ἀδελφοί[31]), ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε

---

1) ADEFGz. Chr. Thd. al. Gsb. Lchm. *γενέσθω* Edd. 2) *ὁ ἑρμηνευτής* G. 3) *ὁ λαλῶν γλώσσῃ* add. Syr. 4) *αὐτῷ* G. 5) *ἀνακρινέτωσαν* G. 6) vs. 30. Or. VI. in Ez. p. 376. 7) *δὲ* om. D°FG. Vulg. It. Or. Ambr. Pel. Beda. 8) vs. 32. Or. VIII. in Gen. p. 81. XIII. in Mt. lat. p. 570. gr. p. 571. VI. in Joh. 193. VII. in Rom. 599. 9) *καὶ* om. Or. lat. in Mt., in Gen. Joh. Rom. *δὲ* gr. in Mt. *γὰρ* Syr. *πνεῦμα* (v. Gsb.) Or. in Gen. lat. in Mt. 10) *ὁ* om. G. 11) A. Chrys. Lchm. *ἀλλ'* Gz. Thd. Edd. 12) vs. 34. Dial. c. Marc. p. 867. 13) *ὑμῶν* add. Gz. Syr. Chr. Thd. Edd. om. AB. Vulg. Copt. Ammon. Aeth. Arm. Marcion ap. Epiph. dial. c. Marc. al. Lchm. 14) Codd. Vulg. It. Marc. ap. Ep. Dam. al. Lchm. *ἐπιτέτραπται* z. dial. c. Marc. Chr. Thd. Edd. 15) A. dial. c. M. Lchm. *ἀλλ'* Gz. Chr. Thd. Edd. 16) AB. Marc. Dam. Lchm. *ὑποτάσσεσθαι* Gz. Vulg. dial. c. Marc. Chr. Thd. Edd. 17) *τι δὲ* G. 18) aedibus suis Syr. 19) AB. Arm. Aeth. Slav. Vulg. Chr. Dam. Pel. Lchm. *γυναιξὶ* Gz. Syr. Thd. Edd. 20) AB. Copt. Vulg. Lchm. *ἐν ἐκκλησίαις λαλεῖν* FGI. It. Thd. *ἐν ἐκκλησίᾳ λ.* z. Syr. Chr. Edd. 21) vs. 36 — 40. ante 34. G. 22) *κατήντ. μόν.* G. 23) vs. 37 sq. Or. IV. in Gen. p. 73. sel. in Ps. 667. 24) *δὲ* add. Syr. 25) si quis in vobis est pr. Or. (est om. in Ps.) 26) *ὑμῖν* om. Or. in Gen. 27) *τοῦ κ.* Edd. om. *τοῦ* codd. ptr. gr. 28) AB. Copt. Aeth. Aug. Lchm. *εἰσὶν ἐντολαὶ* z. Syr. Thd. Edd. *εἰσ. αἱ ἐντ.* Chr. *ἐντολὴ* om. et. Or. 29) vs. 38. Or. I. in Jer. p. 130. 30) A (pr. m. ut videtur) D°FG. (*ἠγνοειτω*) Or. (*ἀγνοεῖται* in Jer. ignorabitur in Gen. Ps.) Lchm. ignorabitur Vulg. ignorabit Syr. *ἀγνοείτω* z. Thd. Edd. om. vs. 38. Chr. 31) *μου* add. AD. (Syr. ubique) Arr. Chr. Dam. Thd. Theoph. [ ]Lchm.

γλώσσαις[1]). 40[2]). πάντα δὲ[3]) εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.

Κεφ. ιε'.

[4])Γνωρίζω δὲ[5]) ὑμῖν, ἀδελφοί[6]), τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, 2. δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε· ἐκτὸς[7]) εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. 3[8]). παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον[9]), ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς[10]), 4. καὶ ὅτι ἐτάφη[11]), καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ[12]) κατὰ τὰς γραφάς, 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα[13]) τοῖς δώδεκα. 6. ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς[14]) ἐφάπαξ, ἐξ[15]) ὧν οἱ πλείονες[16]) μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν. 7. ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, ἔπειτα[17]) τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. 8[18]). ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι[19]) ὤφθη κἀμοί[20]). 9[21]). ἐγὼ γάρ[22]) εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς[23]) οὐκ[24]) εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ. 10. χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι· καὶ ἡ[25]) χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον[26]) αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα· οὐκ[27]) ἐγὼ δέ, ἀλλὰ[28]) ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ[29]) ἡ σὺν ἐμοί[30]). 11. εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. 12[31]). εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν[32]) ἐγήγερται, πῶς[33]) λέγουσιν ἐν ὑμῖν

---

1) A. ἐν γλ. B. [ἐν] γλ. Lchm. ἐν γλ. μὴ κωλ. G. γλ. μὴ κ. z. Chr. Thd. Edd. 2) vs. 40. Or. II. in Num. p. 278. 3) Codd. Syr. Arr. Copt. Aeth. Vulg. It. Chrys. Thd. Dam. Gsb. Lchm. δὲ om. z. Edd. 4) vs. 1—4. Dial. c. Marc. p. 854. 5) γὰρ dial. 6) ἀδ. om. dial. 7) ἐκτ. — ἐπιστ. Or. c. Cels. VI. p. 636. VIII. in Rom. 621. 8) vs. 3 — 8. Or. c. Cels. II. p. 434. 9) ὃ κ. παρέλ, om. dial. 10) κατὰ τ. γρ. om. dial. hic et vs. 4. 11) ἐτάφη — ὅτι vs. 5. desunt ap. Or. incuria librarii. 12) AB. Lchm. τῇ τρ. ἡμ. G. dial. Chr. Thd. Edd. om. z. Thd. ms. 13) Bz. Or. Thd. Edd. ἔπειτα A. Eus. Chr. καὶ μετὰ ταῦτα DEFG. al. 14) ἀδ. om. z. 15) om. Or. 16) Codd. Or. Eus. Cyr. Lchm. πλείονες z. Chr. Thd. Edd. 17) AFGz. Or. εἶτα Chr. Thd. Edd. 18) vs. 8. Or. VII. in Num. p. 291. 19) ἐκτρωπώματι z. 20) καὶ ἐμοί G. 21) vs. 9. Or. VI. in Jes. p. 113. 22) γὰρ om. Syr. Or. 23) ὃς om. Or. 24) οὐκ — ἀπ. Or. sel. in Ps. p. 684. — θεοῦ π. ἀρχ. I. 74. IV. in Jes. 113. — ὃ εἰμι de orat. 209. 25) ἡ — ἐγεν. Or. III. in Rom. p. 517. — ἐμοί VIII. 631. 26) περ. — ἐκοπ. Or. XXI. in Num. p. 353. — ἐμοί π. ἀρχ. III. 141. XV. in Gen. 101. I. in Rom. 467. IV. 536. V. 556. VI. 585. 27) οὐκ — ἐμοί Or. XII. in Jos. p. 427. bis. 28) A. Lchm. ἀλλ' Gz. Chr. Thd. Edd. 29) αὐτοῦ Syr. 30) ἡ om. BD²FG. Vulg. It. al. Or. praeter XII. in Jos. (quae in me est) Lchm. 31) vs. 12. Or. XVII. in Mt. p. 811. 32) ἐκ ν. ὅτι Or. 33) πῶς — f. vs. Or. X. in Num. p. 302.

τινες[1]) ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; 13. εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· 14[2]). εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ[3]) τὸ κήρυγμα ἡμῶν[4]), κενὴ καὶ[5]) ἡ πίστις ὑμῶν[6])· 15. εὑρισκόμεθα[7]) δὲ καὶ[8]) ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. 16. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· 17[9]). εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν[10]), ἔτι[11]) ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, 18. ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. 19[12]). εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν[13]) μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. 20[14]). νυνὶ[15]) δὲ Χριστὸς ἐγήγερται[16]) ἐκ[17]) νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων[18]). 21[19]). ἐπειδὴ γὰρ[20]) δι' ἀνθρώπου[21]) θάνατος[22]), καὶ[23]) δι' ἀνθρώπου[24]) ἀνάστασις[25]) νεκρῶν. 22[26]). ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν[27]) τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται· 23. ἕκαστος[28]) δὲ[29]) ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ[30]) Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ[31])· 24. εἶτα[32]) τὸ τέλος, ὅταν[33]) παραδιδῷ[34]) τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ[35])

---

1) AB. Or. gr. et lat. Chr. Lchm. *τιν. ἐν ὑμ.* Gz. Thd. Edd. 2) vs. 14. dial. c. Marc. p. 854. 3) ADEFGz. dial. Oec. *καὶ* om. Syr. Vulg. Chr. Thd. Edd. [ ] Lchm. 4) *ἡμῶν* om. dial. 5) *δὲ καὶ* z. Chr. Thd. Edd. *δὲ* om. ABD°FG. Syr. Ar. p. Copt. Ammon. Vulg. It. Cyr. hier. Dial. al. Lchm. 6) *ἡμῶν* et. dial. 7) *εὑρ.* — *οὐκ ἤγ.* Or. X. in Joh. p. 350. 8) *καὶ* non om. Syr. 9) vs. 17. Or. X. in Num. p. 302. 10) *ἐστὶν* add. BD°. Vulg. It. [ ] Lchm. 11) *γὰρ* add. Or. 12) vs. 19. Or. XVII. in Mt. p. 811. 13) Codd. It. Theoph. Lchm. *ἠλπ. ἐσμ. ἐν χρ.* z. Or. Chr. Thd. Edd. 14) vs. 20. 21. Or. in 1 Thess. p. 693. vs. 20—22. Dial. c. Marc. p. 854. vs. 20—28. Or. lat. in Mt. 835. 15) *νῦν* G. dial. 16) *κηρύσσεται* dial. 17) *τῶν* add. G. 18) *ἐγένετο* add. z. Or. lat. Thd. Edd. *καὶ* — *ἐγένετο* Syr. om. Codd. Copt. Ammon. Arm. Vulg. It. dial. Chr. al. Gsh. Lchm. 19) vs. 21. Or. V. in Rom. p. 551. 553. — *τάγματι* v. 23. Exc. in Cant. p. 100. 20) quia Or. in Thess. sicut in R. et sicut Syr. 21) unum h. Or. in R. p. 551. 22) ABD° Or. in Cant. dial. Lchm. *ὁ θάν.* Gz. Chr. Thd. Edd. 23) ita et Syr. Or. in R. 24) unum (om. *ἄνθρ.*) Or. in R. 551. 25) *ἡ ἀν.* Chr. 26) vs. 22. Or. VIII. in Jos. p. 416. V. in Rom. 544. 546. 554. dial. c. Marc. 856. cf. Or. XX. in Joh. 257. — *τάγματι* XXXII. in Joh. 385. 27) *ἐν* — *τέλος* Or. X. in Joh. p. 349. 28) *ἕκ.* — *τάγμ.* Or. I. in Num. p. 277. VIII. in Jer. 176. — *ἐξουσ.* XXV. in Jos. 455. 29) om. Syr. Or. in Jos. Cant. 30) *ἀπ.* — *χριστοῦ* Dial. c. Marc. p. 856. — *δύναμιν* Or. XXXII. in Joh. 386. 31) qui in adventu ejus credidderunt etiam Or. lat. v. Gsh. 32) *εἶτα* — *πατρί* Or. sel. in Ps. p. 694. V. in Rom. 555. 33) *ὅταν* — *θάνατος* Or. prol. in Cant. p. 35. cf. X. in Joh. 291. XX. 209. 34) ABDE al. — *δειδοι* G. *ὅτε παραδίδωσιν* Or. X. in Joh. *ὅταν παραδίδωσιν* XX. in Joh. *ὅτε παραδώσει* XXXII. in Joh. *παραδῷ* z. Vulg. Or. lat. Chr. Thd. Edd. *παραδιδοῖ* Lchm. 35) *πρότερον καταργήσας* Or. XXXII. in Joh. cf. ib. p. 388. — *δύν. καταργηθῇ* Syr.

πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν[1]). 25[2]). δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ[3]) θῇ[4]) πάντας[5]) τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ[6]) ὑπὸ τοὺς πόδας[7]) αὐτοῦ. 26. ἔσχατος[8]) ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. 27. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν[9]) δὲ εἴπῃ ὅτι[10]) πάντα ὑποτέτακται[11]), δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28. ὅταν[12]) δὲ ὑποταγῇ[13]) αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ[14]) αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ[15]) πάντα, ἵνα[16]) ᾖ[17]) ὁ θεὸς τὰ[18]) πάντα ἐν πᾶσιν. 29[19]). ἐπεὶ τί ποιήσουσιν[20]) οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ[21]) ὅλως[22]) νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ[23]) βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν[24]); 30. τί[25]) καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; 31. καθ'[26]) ἡμέραν ἀποθνήσκω νὴ τὴν ὑμετέραν[27]) καύχησιν, ἀδελφοί[28]), ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[29]) τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 32. εἰ[30]) κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ τί μοι τὸ[31]) ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν[32]) καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. 33[33]). μὴ πλανᾶσθε· φθείρουσιν[34]) ἤθη χρηστὰ[35]) ὁμιλίαι κακαί. 34. ἐκνήψατε[36]) δικαίως[37]) καὶ μὴ

---

1) καὶ δ. om. Or. pr. in Cant. 2) vs. 25. Or. XVI. in Jos. p. 436. I. in Ez. 361. V. in Rom. 555. — θάνατος π. ἀρχ. I. 69. XV. in Mt. 686. I. in Joh. 34. 3) ADEFG. Eus. (non Or.) Lchm. ἂν add. z. Or. in Mt. Chr. Thd. Edd. ἕως ἂν Or. I. in Joh. 4) ponat. Vulg. Or. lat. 5) om. Or. I. in Joh. 6) AEFG. Syr. Erp. Copt. Ammon. Aeth. Or. gr. et lat. Thd. al. αὐτοῦ om. z. Vulg. Chr. Edd. [ ] Lchm. 7) ὑποπόδιον τῶν ποδῶν Or. in Jos. 8) ἔσχ. — θάν. Or. IX. in Lev. p. 244. XII. in Num. 315. VIII. in Joh. 416. VI. in Jud. 470. V. in Ez. 374. XIX. in Joh. 187. XX. 292. V. in Rom. 551. 559. — δὲ add. Or. I. in Joh. lat. in Mt. 9) ὅταν — f. vs. Or. XXXII. in Joh. p. 387. 10) ὅτι om. B. [ ] Lchm. 11) αὐτῷ add. G. Or. lat. 12) ὅταν — πάντα (alt.) Or. sel. in Ps. p. 659. (cf. p. 740.) VI. in Joh. 267. — πᾶσιν π. ἀρχ. III. 151. lat. in Mt. 874. 13) ὑποτ. post πάντα Or. in Joh. 14) καὶ om. BDEG. Syr. It. Or. gr. (non lat.) al. [ ] Lchm. 15) τὰ om. Or. in Joh. 16) ἵνα — πᾶσιν Or. de or. p. 239. I. in Joh. 73. cf. ib. 78. XX. 209. 17) γένηται Or. I. in Joh. (ὅτε) γένεται XX. in Joh. 18) τὰ om. AF. Hippol. Lchm. Habet Or. ubique. 19) vs. 29 — 42. νεκρῶν Dial. c. Marc. p. 864. — νεκρῶν vs. 29. Clem. fgm. p. 337. S. 974. P. 20) ποιοῦσιν Ggr. 21) εἰ — ὥραν Or. XVII. in Mt. p. 812. 22) om. Syr. 23) καὶ om. z. dial. 24) Codd. Copt. Ammon. Syr. p. Arm. Vulg. It. Or. dial. al. Gsb. Lchm. τῶν νεκρῶν z. Syr. Chr. Thd. Edd. 25) om. Or. 26) καθ' — ἀποθν. Or. V. in Rom. p. 561. — ἰησοῦ sel. in Ps. 709. 27) A. Aeth. Or. Thd. ὑμετέραν Gz. Syr. Vulg. dial. Chr. Edd. vid. Comm. 28) AB. Syr. Erp. Copt. Ammon. Aeth. Arm. Vulg. dial. Lchm. ἀδ. om. Gz. Or. Chr. Thd. Edd. 29) ἰησ. χρ. Syr. 30) εἰ — ἐφ. Or. de mart. p. 301. — f. vs. XVII. in Mt. 812. 31) τὸ om. G. 32) φάγ. — ἀποθν. Clem. Paed. III, 11. (p. 110. S. 300. P.) 33) vs. 33. 34. Or. V. in Rom. p. 545. 34) φθ. — κακ. Or. V. in Lev. p. 210. VIII. in Ez. 385. XXXI. in Luc. 969. γὰρ add. Syr. 35) Codd. Patr. Gsb. χρήσθ' Edd. et Lchm. 36) ἐκν. — ἁμ. Or. sel. in Ps. p. 652. — ἔχουσιν Clem. Str. III, 16. (201. S. 557. P.) 37) justi Or. in R.

ἁμαρτάνετε· ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ [1]) τινες ἔχουσιν. πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω.

35 [2]). Ἀλλ' ἐρεῖ τις [3]) πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; 36. ἄφρων [4]), σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· 37. καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν [5]) κόκκον εἰ τύχοι [6]) σίτου [7]) ἢ τινος τῶν λοιπῶν· 38. ὁ [8]) δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ [9]) σῶμα καθὼς ἠθέλησεν [10]), καὶ ἑκάστῳ [11]) τῶν σπερμάτων ἴδιον [12]) σῶμα [13]). 39. οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ [14]), ἀλλὰ ἄλλη [15]) μὲν [16]) ἀνθρώπων [17]), ἄλλη [18]) δὲ [19]) σὰρξ κτηνῶν [20]), ἄλλη [21]) δὲ πτηνῶν [22]), ἄλλη [23]) δὲ ἰχθύων [24]). 40 [25]). καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ [26]) ἑτέρα [27]) μὲν ἡ τῶν [28]) ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν [29]) ἐπιγείων. 41 [30]). ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη [31]) δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη [32]) δόξα [33]) ἀστέρων, ἀστὴρ [34]) γὰρ [35]) ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. 42. οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται [36]) ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· 43. σπείρεται [37]) ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ,

---

1) *θεοῦ* om. Or. 2) vs. 35. Or. sel. in Ps. 536. vs. 35 — 38. de resurr. 34. c. Cels. V. 590. 3) *ἀλλ'* om. Syr. *ἐρεῖ δὲ* Or. in Ps. *ἐξ ὑμῶν* add. Syr. 4) ABDG. Lchm. *ἄφρον* z. Or. Chr. Thd. Edd. 5) *γυμν.* — *ἠθέλ.* Or. *π. ἀρχ.* II. p. 101. 6) *εἰ τ.* om. Syr. Or. *π. ἀ.* 7) *ἢ κριθῆς* add. Syr. 8) *ὁ* — *ἠθέλ.* Or. c. Cels. V. p. 594. *καὶ ὁ* Chr. 9) AB. Or. Dial. Lchm. *αὐτῷ δ.* Gz. Chr. Thd. Edd. 10) vult. Vulg. Or. lat. 11) *ἕκαστον δὲ* Dial. 12) *τὸ ἴδιον* z. Or. Chr. Thd. Edd. om. Codd. Lchm. 13) *ἀπολαμβάνει* add. dial. 14) *σὰρξ* om. et. Syr. *ἡ* — *σὰρξ* om. Z. 15) *αλλαλλη* G. *ἀλλὰ* om. dial. Chr. *γὰρ* Syr. 16) *σὰρξ* add. Syr. dial. Chr. Edd. om. ADEFGI. Aeth. Slav. Vulg. It. Thd. Gsb. Lchm. *ἡ τῶν* add. Theod. 17) *ἀνθρώπου* Syr. dial. 18) *ἄλλη* — *ἰχθ.* Or. de res. p. 34. — *νεκρῶν* X. in Jos. 422. 19) *δὲ* ter deinceps om. Or. 20) *κτήνους* G. 21) *ἄλλη* — *ἰχθ.* Or. *π. ἀ.* II. p. 101. *καὶ ἄλλη* hic et stat. Chr. 22) ABD. Syr. Erp. Aeth. Arm. Vulg. Or. Chr. Dial. *ἰχθύων* Gz. Thd. Edd. *σὰρξ πτ.* Lchm. cum B. 23) *ἑτέρα* dial. 24) v. not. 22. *σὰρξ πετινῶν* G. 25) vs. 40. Or. c. Cels. IV. p. 548. dial. c. Marc. 851. — *νεκρῶν* Or. c. Cels. V. 584. 26) A. Lchm. *ἀλλ'* Gz. Or. V. c. Cels. dial. Chr. Thd. Edd. *καὶ* c. Cels. IV. 27) *ἄλλη* Or. c. Cels. IV. *ἑτ.* — *ἐπιγ.* Or. IX. in Gen. p. 85. 28) *ἡ τῶν* om. Or. c. Cels. IV. 29) *ἄλλη δὲ* Or. c. C. IV. 30) vs. 42. — *ἀστ.* Or. *π. ἀρχ.* II. p. 101. — *δόξῃ* II. in Rom. 481. — *νεκρῶν* ib. 97. c. Cels. IV. 523. III. in Cant. 82. IX. in Ez. 390. XIII. 402. X. in Mt. 445. VII. in Rom. 605. 31) alia Or. lat. praeter VII. in R. *καὶ* — *σελ.* om. in Cant. 32) alia Or. lat. pr. VII. in R. et in Jos. 33) om. Or. in Cant. 34) *ἀστ.* — *νεκρῶν* Or. IX. in Gen. p. 85. (et stella) XXVIII. in Jes. 105. (sicut stella). 35) om. Or. in Gen. Jos. Jes. Rom. dial. c. Marc. 36) *σπείρ.* — *ἀφ9.* Dial. c. Marc. p. 865. Or. XXVIII. in Jes. 105. *π. ἀρχ.* 48. — *ἐν δόξῃ* II. in Rom. 481. V. 576. — *ἐν δυν. π. ἀρχ.* 155. — *πνευμ.* (pr.) c. Cels. 591. XV. in Luc. 948. 37) *σπ.* — *δόξῃ* Or. VII. in Rom. p. 605.

ἐγείρεται ἐν δυνάμει· 44. σπείρεται[1]) σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν[2]) σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ[3]) πνευματικόν. 45. οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο[4]) ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ[5]) ἔσχατος[6]) Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. 46. ἀλλ'[7]) οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν· ἔπειτα τὸ πνευματικόν. 47. ὁ[8]) πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος[9]) ἐξ οὐρανοῦ[10]). 48. οἷος[11]) ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ[12]) οἱ χοϊκοί· καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος[13]), τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· 49. καὶ καθὼς[14]) ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ[15]), φορέσομεν[16]) καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. 50[17]): τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ[18]) καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ[19]) κληρονομῆσαι οὐ δύνανται[20]), οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ[21]). 51. ἰδοὺ[22]) μυστήριον ὑμῖν λέγω. πάντες[23]) μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, 52. ἐν[24]) ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι. σαλπίσει[25]) γάρ,

---

1) *σπ.* — *πνεύμ.* (pr.) Or. *π. ἀρχ.* II. p. 100. III. 154. sel. in Ps. 535. XXXVI. in Luc. 976. Dial. c. Marc. 865. cf. Clem. fgm. p. 337. S. 972. P. 2) *εἰ ἔ.* ABCD*FG (*καθὼς εἰ ἔ.*) Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Dam. al. Lchm. *ἔστιν γὰρ* Syr. *εἰ* om. Chr. Thd. Edd. *εἰ — πνευμ.* om. z. 3) *σῶμα* add. Syr. Chr. Thd. Edd. om. ADEFG. Arm. Vulg. It. Aug. Lchm. 4) *ἐγέν.* — *ζωοπ.* Dial. c. Marc. p. 868. cf. Or. V. in Rom. 552. 5) *ὁ* — *ζωοπ.* Or. VIII. in Jos. p. 417. I. in Joh. 39. 70. 6) *δεύτερος* z. 7) *ἀλλ'* — *ψυχ.* Or. XVII. in Gen. p. 106. 8) *ὁ* — *χοϊκός* Clem. fgm. p. 341. S. 982. P. — *οὐρανοῦ* Or. IX. in Gen. p. 84. XVI. in Luc. 951. XIX. in Joh. 182. Dial. c. Marc. 868. — *ἐπουράνιοι* sel. in Ps. 559. (gr.) — *ἐπουρανίου* IX. in Gen. 85. 9) *ἄνθρ.* om. dial. *ὁ κύριος* add. Az. Syr. Or. in Ps. et lat. Chr. Thd. Edd. om. BCD*EFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Or. in Joh. al. multi. Lchm. v. Gsb. 10) de coelo coelestis. Vulg. Or. lat. 11) *οἷος* — *ἐπουρανίου* Or. c. Cels. V. p. 591. 12) *καὶ* om. G. 13) *οὐράνιος* et *οὐράνιοι* G. 14) *καθὼς* — *χοϊκ.* Or. XIII. in Ez. p. 403. — *ἐπουρ.* Clem. fgm. p. 337. S. 972. P. Or. sel. in Gen. 26. XVI. in Luc. 951. XXXIX. 978. IX. in Rom. 644. — *ὡς δὲ* Clem. 15) *οὕτως* add. Or. sel. in Gen. 16) Bz. Thd. Edd. *φορέσωμεν* ACDEFGI. Copt. Slav. Vulg. It. Or. gr. et lat. al. multi. Lchm. Sed v. Comm. 17) vs. 50. Clem. Str. III, 17. (202. S. 560. P.) Or. c. Cels. V. p. 591. sel. in Ps. 535. (gr.) 18) *σὰρξ* — f. vs. Or. *π. ἀρχ.* II. p. 101. V. in Rom. 567. Dial. c. Marc. 863. — *δύναντ.* sel. in Ps. 843. (gr.) 19) coelorum Syr. 20) *δύναται* Clem. Or. in Ps. 535. Thd. *οὐ κληρονομήσουσιν* c. Cels. *π. ἀρχ.* 21) AB. Clem. Or. c. Cels. in Rom. Chr. Thd. Edd. *κληρονομήσει* CDFG. Vulg. It. Or. *π. ἀρχ.* patr. lat. Lchm. om. Or. in Ps. 536. dial. c. Marc. 22) *ἰδοὺ* — *λέγω* Or. c. Cels. V. p. 591. — *ἀθαν.* vs. 53. Dial. c. Marc. 865. 23) *πάντες* — vs. 53. f. Or. c. Cels. V. p. 589. *π. ἀρχ.* II. 101. lat. in Mt. 872. in 1 Thess. 692. De lectione sq. loci vide accur. exp. ap. Gsb. et Comm. 24) *ἐν* — *ὀφθ.* Or. XIV. in Mt. p. 627. 25) *σαλπ.* — *ἄφθ.* Or. c. Cels. II. p. 436. sel. in Ps. 849. cf. VI. in Jos. 411. — *ἀλλαγ.* sel. in Ez. 419. XV. in Joh. 259.

καὶ οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται[1]) ἄφθαρτοι, καὶ[2]) ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. 53[3]). δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο[4]) ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν. 54. ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ[5]) θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε[6]) γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος· 55[7]). ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος[8]); ποῦ σου, θάνατε[9]), τὸ κέντρον[10]); 56. τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου[11]) ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. 57. τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 58. ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε καὶ ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ[12]) τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν[13]) κενὸς ἐν κυρίῳ.

Κεφ. ιϛ'.

Περὶ δὲ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ὥσπερ διέταξα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. 2. κατὰ μίαν σαββάτου[14]) ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων ὅ τι ἂν[15]) εὐοδωθῇ[16]), ἵνα μὴ ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται. 3. ὅταν δὲ παραγένωμαι, οὓς ἐὰν[17]) δοκιμάσητε, δι' ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἰερουσαλήν[18])· 4. ἐὰν δὲ ᾖ ἄξιον[19]) τοῦ κἀμὲ πορεύεσθαι, σὺν ἐμοὶ πορεύσονται. 5. ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν[20]) διέλθω. Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι· 6. πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ[21]) ἢ καὶ παραχειμάσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε οὗ ἐὰν πορεύωμαι. 7. οὐ θέλω γὰρ[22]) ὑμᾶς

---

1) ADEFG. Or. in Joh. Dam. al. Lchm. *ἐγερθήσονται* z. Or. c. Cels. in Ps. Ez. Dial. Chr. Thd. Edd. 2) *καὶ — ἀλλ.* Or. *π. ἀ.* II. p. 84. 3) vs. 53. Or. VI. in Rom. p. 570. VII. 606. vs. 53 — 55. *π. ἀοχ.* II. 80. 4) *τοῦτο* om. G. Syr. 5) *τὸ — νῖκος* (pr.) Or. c. Cels. VI. p. 659. 6) *τότε — νῖκος* vs. 55. Dial. c. Marc. p. 867. 7) vs. 55. Or. de or. p. 240. sel. in Jer. 306. cf. Clem. Paed. II, 8. (79. S. 215. P. *ποῦ σ. ὦ τ. κέντρ.*) Or. lat. in Mt. 922. (ubi est ms. acul. tuus) vs. 55. 56. V. in Rom. 555. 8) BC. Copt. Aeth. Arm. Slav. Vulg. Or. in Jer. dial. c. Marc. al. multi. Lchm. Idem videtur fuisse in exemplo, unde pr. m. hausit in A, quum per incuriam a priori ad alt. membrum delapsa sit. *κέντρον* Gz. Syr. Chr. Thd. Edd. 9) BDEFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Eus. Ath. Nyss. ptr. latt. Lchm. *ᾅδη* A°°z. Syr. Or. in Jer. Chr. Thd. Edd. 10) ut not. 8. 11) *ἐστὶν* ad. A. 12) *εἰς τὸ ἔργον* z. 13) *οὐκ ἔστιν* post *ὅτι* G. 14) Codd. Syr. Vulg. It. Chr. Lchm. *σαββάτων* z. Thd. Edd. 15) *ἐὰν* B. 16) AC. G. lat. Vulg. Dam. *εὐοδῶται* Ggr. z. Chr. Thd. Edd. 17) *ἂν* BG. 18) *ἱεροσόλυμα* A. 19) *ἄξιον ᾖ* A. Lchm. 20) *μακαδονίαν* ubique AG. 21) *παραπομείνω* G. 22) *γὰρ* om. Syr.

ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν· ἐλπίζω γὰρ[1]) χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ[2]). 8. ἐπιμενῶ δὲ[3]) ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς· 9. θύρα[4]) γάρ μοι ἀνέῳγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί. 10. ἐὰν δὲ ἔλθῃ[5]) Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ[6]). 11. μήτις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ· προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρὸς ἐμέ[7])· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν. 12. περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ[8]), πολλὰ παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν, καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ· ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.

13. Γρηγορεῖτε, στήκετε[9]) ἐν τῇ πίστει[10]), ἀνδρίζεσθε καὶ[11]) κραταιοῦσθε. 14. πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω. 15. παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι[12]) ἐστὶν[13]) ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς· 16. ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι. 17. χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου[14]) καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι τὸ ὑμέτερον[15]) ὑστέρημα αὐτοὶ[16]) ἀνεπλήρωσαν· 18. ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.

19. Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ[17]) Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα[18]) σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ. 20. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.

21. Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου· 22. εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον[19]), ἤτω ἀνάθεμα. μαρὰν ἀθά. 23. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν. 24. ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀμήν.

---

1) Codd. Syr. Copt. Vulg. It. Chr. al. Gsb. Lchm. δὲ z. Thd. Edd. 2) ABC. G. lat. Vulg. Chr. Theoph. Lchm. ἐπιτρέπῃ Ggr. z. Thd. Edd. 3) γὰρ Syr. 4) θύρα — ἐνεργ. Or. lat. in Mt. p. 840. 5) πρὸς ὑμᾶς add. Syr. 6) A. Thd. Theoph. Lchm. καὶ ἐγώ Gz. Chr. (καθὼς κ. ἐ.) Edd. ἐγὼ B. 7) BG. Lchm. με Az. Chr. Thd. Edd. 8) ἀδελφοί Syr. 9) στήκ. — ἀνδρ. Or. III. in Ex. p. 139. IV. 143. 10) in domino Or. IV. in Ex. add. καὶ id. III. et IV. 11) ADEz. Syr. Erp. Copt. Aeth. Vulg. Ammon. Pel. om. G. Chr. Thd. Edd. [ ] Lchm. 12) ὅτι — ἀχαΐας Or. X. in Rom. p. 682. 13) εἰσὶν et. Or. 14) ACDEFG. Copt. Vulg. It. Clem. Rom. Lchm. φουρτουν. z. Chr. Thd. Edd. 15) BCDEFG. Lchm. ὑμῶν Az. Chr. Thd. Edd. 16) ADEFG. Vulg. Chr. al. Lchm. οὗτοι z. Thd. Edd. εἰς ἐμὲ add. Syr. 17) π. ἐν κ. z. 18) πρίσκα B. Copt. Pel. Lchm. 19) Ἰησ. χρ. add. Gz. Syr. Vulg. Chr. Thd. ad Rom. IX, 3. Edd. om. ABC. Copt. Aeth. al. Lchm.

II.

Der Commentar.

Einleitung.

§. 1. Lage und Verhältniſſe von Korinth.

Am Iſthmos, der ſchmalen gebirgigen Landzunge, die, den Saroniſchen und Kriſſäiſchen Buſen trennend, den Peloponnes mit Hellas verbindet, lag **Korinth**, durch ſeine Burg Akrokorinthos einſt eine Feſſel Griechenlands, durch ſeine Häfen Lechäon und Kenchreä beiden Meeren vermählt, der Mittelpunkt des Handels zwiſchen Aſien und dem Weſtlande, ſchon von Homer das reiche genannt*), durch ſeine Iſthmien ein Sammelplatz des lebensfrohen Hellenenvolks noch als Pauſanias das Land bereiſte. Zwar jene alte Stadt, die Cicero totius Graeciae lumen, Florus Graeciae decus, Athenäus *τὴν καλὴν Κόρινθον* nennt, obwohl von ihnen keiner ſie geſehn**), ſtand längſt nicht mehr; der Zorn der Römer und Mummius Barbarei hatten ſie vor zwei Jahrhunderten zerſtört (146 v. Ch.), ſo daß zu Cicero's Zeit kaum eine Spur mehr von ihr vorhanden war***); auch ihre Einwohner hatten ſich zerſtreut. Aber Cäſar hatte ſie wieder aufgebaut****), und Koloniſten, meiſt Freigelaſſene, dahin geſandt; auch, ſo wie nach Pauſanias†) von Kunſt- und Bauwerken der alten

*) Il. 2, 570. Ueber ſ. zum Welthandel günſtige Lage vgl. Thucyd. I, 13. Strabo VIII. p. 580. Ariſt. h. in Nept. p. 22 f. (Jebb.) — Die Fortdauer der Iſthmien Pauſ. II, 2.

**) Cic. p. L. Man. c. 5. Flor. II, 16. Athen. XIII. p. 573. C.

***) Cic. de L. agr. II, 32. Doch vgl. Anmerk. †).

****) Pauſan. II, 1. Strabo VIII. p. 585. Dio Caſſ. XLIII. p. 238.

†) Pauſan. II, 2. *Λόγου ἄξια ἐν τῇ πόλει τὰ μὲν λειπόμενα ἔτι τῶν ἀρχαίων ἐστίν, τὰ δὲ πολλὰ αὐτῶν ἐπὶ τῆς ἀκμῆς ἐποιήθη τῆς ὕστερον.*

Zeit Manches stehn geblieben war, war in der Zwischenzeit der Ort gewiß kein bloßer wüster Platz gewesen, ein Theil der alten Einwohner sicher entweder geblieben, oder bald zum alten Wohnsitz und väterlichen Cultus zurückgekehrt, und so der Gährstoff geworden, durch dessen Vermischung mit der Masse der Ankömmlinge das neue Korinth dem alten wieder ähnlich werden mußte*). Obwohl, wären auch die Menschen alle neu gewesen, die Natur war ja die alte, der alte Himmel, die alten Meere, auch wohl die alten Erinnerungen, und allenthalben ja ist der Mensch ein Kind seiner Umgebungen. So war denn in der That noch kein Jahrhundert abgelaufen seit der neuen Gründung, und die Stadt stand wieder in hohem Flore da, prangend an Gebäuden, reich durch Handel, üppig im Genuß der bald erworbnen Güter. Die Isthmien riefen wieder Hunderttausende in ihren Schooß, der Handel machte Korinth zum allgemeinen Marktplatz Griechenlands, der alte Venusdienst war wieder aufgelebt, auch die Wissenschaft und Weisheit der Hellenen hatte einen Platz gefunden**). Mag Aristides seine Beschreibungen übertreiben, Wahrheit liegt doch sicher in seinem Bilde von der neuen Herrlichkeit der Stadt.

§. 2. Pflanzung der korinthischen Gemeine.

Hierher kam Paulus auf seiner ersten Reise durch Griechenland, seiner zweiten uns bekannten Hauptwanderung im Dienste des Evangeliums***). Ihrer Lage nach war die Stadt vorzüglich geeignet für die Ausführung seines großen Entwurfs, der Ausbreitung der Kunde von Christo über die ganze (hellenisch-römische) Menschheit. Denn nicht nur erhielt er selbst hier treffliche Gelegenheit, das Wort des Lebens großen Schaaren ab- und zuströmender Ankömmlinge zu verkünden, sondern auch, bildete sich hier eine wohlbegründete, festgeordnete, und wahrhaft blühende Gemeine, so war ein Mittelpunkt gewonnen, von welchem aus auch ohne sein Mitwirken unabläßig nach allen Seiten hin der Baum des neuen Lebens frische Zweige treiben, und allmählig alle hellenischen Länder umschlingen, nach vielen entlegenen Gegenden einzele Samenkörner senden mußte. Und dem Scharfblicke des

*) Derselben Ansicht ist auch Ziegler, Einl. in d. Briefe an d. Kor. in s. theol. Abh. Th. 2. S. 9. A.

**) S. Ziegler, S. 11 f.

***) Das Jahr seiner Ankunft wird sehr verschieden angegeben; wiefern aber die Bestimmung desselben, ohne im Geringsten zum Verständnisse des Briefes beizutragen, weitläuftige chronologische Forschungen erfordern würde, überlasse ich dieselbe billig ganz den Chronologen.

Apostels konnte diese herrliche Lage nicht entgangen seyn. Ob eben so klar auch die Hindernisse vor seiner Seele standen, die dem Gedeihen des Christenthums hier entgegentreten mußten, läßt sich nicht so sicher entscheiden. Den Widerstand freilich, welchen die in der Handelsstadt nothwendig häufigen Juden seiner Verkündigung vom gekreuzigten Messias, und wenn der nicht, doch seiner Lehre vom Beruf der Heiden und von der Unverbindlichkeit des Gesetzes für die Gläubigen, entgegensetzen würden, sah er nach den Erfahrungen, die er schon hin und her in Kleinasien und Makedonien und auf dem Convente in Jerusalem selbst (Apg. XV.) gemacht, gewiß voraus; doch dessen war er bereits gewohnt, und fand ihn am Ende allenthalben wieder. Aber ob er auch den hellenischen Charakter kannte, und die Schwierigkeiten, die ihn dieser für sein Werk erwarten ließ, das läßt sich wenigstens noch sehr in Frage stellen, wenn man bedenkt, daß er bisher nur mit kleinasiatischen Barbaren und dann mit thrakischen und makedonischen Halbgriechen zu thun gehabt. Und sie waren sehr bedeutend. Seinen Lehren stellte sich der hellenische Weisheitsdünkel, seinen sittlichen Forderungen hellenischer Leichtsinn und hellenische Zügellosigkeit entgegen. Jener Dünkel hatte seit Jahrhunderten schon die Nation gewöhnt, über alles, göttliches wie menschliches, mit einer an Frechheit gränzenden Ungezwungenheit zu disputiren, nicht sowohl um Wahrheit zu suchen, als zur Lust und zum Zeitvertreib, und in genialem Uebermuth, und weit eher das Glänzende oder Lächerliche einer vorgetragenen Lehre zu erschnappen, als ihre Tiefe und innere Geltung ernsthaft und würdig aufzufassen; daher der atheistische Spötter und der wunderthätige Goet gleich freundliche Aufnahme bei ihnen fanden, weit mehr als der tiefe Philosoph oder ernste Wahrheitsverkündiger. Der nationale Leichtsinn aber mußte dem Apostel den Eingang um so mehr erschweren, als seinen hohen Forderungen sittlicher Reinheit eine allgemeine Zügellosigkeit entgegenstand, die, schon im Zeitalter von Hellas Blüthe furchtbar groß, im Laufe der Jahrhunderte nur zugenommen haben konnte, und in Korinth um so schrankenloser seyn mußte, als der Aphroditendienst dieser Stadt damals gewiß wie ehedem die schamloseste Wollust rechtfertigte und heiligte. Was war für das pauliniſche Christenthum in einer Stadt zu hoffen, wo die Sophistenweisheit alle Geister blendete, wo Handelsgeist und Genußsucht alle Herzen fesselte, in einer Stadt, wo der eine Tempel der Aphrodite mehr als tausend Hetären unter dem Namen von Dienerinnen des Heiligthums umschloß, wo man in Gefahren der Schützerin der Stadt nichts besseres zu

geloben wußte als Lustdirnen, und wenn das gemeine Wesen eine hohe Angelegenheit bei seiner Göttin hatte, um so gewisser der Erhörung harrte, je größer die Zahl der an der Bittfahrt und dem Opfer Theil nehmenden — Huren war*)? Doch angenommen selbst, daß Paulus mit den ihn erwartenden Hindernissen bekannter war, als wir vielleicht annehmen dürfen, so hätten sie ihn doch vom Hingehn nicht abschrecken können; viel zu wichtig war ihm sein Dienst, und für diesen Dienst Korinth, als daß die Furcht vor wenigem Erfolg ihn hätte abhalten dürfen. Er schämte sich des Evangeliums von Christo nicht, und wußte, daß sein Gott sich auch zur Zeit Eliä im scheinbar allgemeinen Untergange seines Reiches über sieben Tausend erhalten hatte, die ihre Knie nicht vor Baal beugten (Röm. XI, 2—4), und seine Waffenrüstung war nicht sein, sie war desselben wie die Sache, Gottes und Christi. So ging er hin. Von Athen her kam er. Sein Versuch, in der weltberühmten Stadt der Athene den Weisen der Welt Weisheit zu verkündigen, und der evangelischen Predigt durch Anschließung an hellenische Formen Eingang zu verschaffen, hatte schlechte Frucht getragen, eine Gemeine hatte er in Athen nicht gründen können. Dies scheint ernste Betrachtungen in ihm erzeugt und ihn zu dem Entschluß gebracht zu haben, jeden Versuch dieser Art aufzugeben, und auch unter den Hellenen das Evangelium in seiner ganzen Einfachheit, ohne alle Beimischung fremdartiger Elemente noch Ausschmückung durch menschlichen Prunk vorzutragen**). Um sich nun in der ganz fremden Stadt seinen Lebensunterhalt zu sichern, ohne irgend Jemand zu belästigen***), trat er in Arbeit bei Aquila, einem

*) Vgl. Strabo p. 581. Athen. XIII. p. 573. C. E. Arist. h. in Nept. p. 23.

**) Dieser von Neander (Pflanzg. I. S. 175.) vorgetragenen Ansicht habe ich beitreten zu müssen geglaubt, weil in der That sein Verhalten in Athen, wie wir es aus Lukas kennen, von dem, welches er unmittelbar darauf nach seinen eigenen Erklärungen in Korinth beobachtete, zu auffallend absticht, um nicht in dem, was ihm in der ersten von ihm betretenen ächt hellenischen Stadt begegnet war, den wahrscheinlichsten Grund der Veränderung aufzusuchen. — Nach Eichh. Einl. 92. machte es ihn nur schüchtern.

***) *J. E. J. Walch* (Antiq. Corinth. Progr. Jen. 761. p. 13 f.) findet noch einen besondern Grund seines Verfahrens in einem korinthischen Gesetz, dessen Dasein er aus Athen. VI. p. 227. e. sq. ableitet. Allein theils ist ungewiß, ob dasselbe damals noch bestand, theils war es nur gegen Solche gerichtet, welche über ihr Vermögen Aufwand machten, theils endlich und vornehmlich bedurfte es bei Paulus eines solchen Gesetzes nicht, da er nach seinen eigenen Erklärungen in diesem Punkte einer festen Regel folgte.

Pontischen Juden seines Handwerks, der, vor Kurzem mit seinen Stammgenossen aus Rom vertrieben und wahrscheinlich reich, jetzt in Korinth sein Gewerbe trieb (Apg. XVIII, 2 f.). Bis zur Ankunft des Silas und Timotheus, die in Makedonien zurückgeblieben waren, scheint er, durch das Bedürfniß des Lebens, durch Krankheit überdies und natürliche Schüchternheit beengt, ja sogar in Mangel (1 Kor. II, 3. 2 Kor. XI, 8., wiefern hier nicht ein anderer Besuch zu verstehen ist), seine Thätigkeit nur auf die Sabbate und Synagoge beschränkt zu haben; wenigstens kann aus den Worten Apg. V. 4. das Gegentheil nicht mit Zuversicht genommen werden*). Nach der Ankunft jener beiden mit Unterstützungen (2 Kor. XI, 9.), griff er ernstlicher zum Werke, seinem Grundsatze getreu zuerst den Juden predigend, bis er, die Unmöglichkeit sie zu gewinnen erkennend, sich von ihnen entschieden hinüber zu den Heiden wandte. Nur der Vorsteher der Synagoge, Krispus, hatte sich mit seiner ganzen Familie bekehrt. Von da an blieb er anderthalb Jahre in Korinth, und viele der Korinther nahmen Christenthum und Taufe an (Apg. V. 5—11). Seine Predigweise war ganz einfach, er wollte in Korinth nichts wissen, als Christum, und zwar den Gekreuzigten, und hatte aus freiem Entschluß allem Scheine von Weisheit, allem Prunke der Beredsamkeit, allen Künsten der Ueberredung durchaus entsagt, um ihre Bekehrung durch nichts anderes eintreten, ihren Glauben auf nichts anderm ruhen zu lassen, als auf der Gotteskraft des Worts von Christi Kreuz (1 Kor. II, 1—5. I, 17 f.). Die Folge war allerdings, daß Wenige von denen, die auf Rang und Bildung Anspruch machten, meist nur geringe Leute in die Christengemeinschaft übergingen**); allein Athen hatte ihn gelehrt, daß auch die Verbindung menschlicher Weisheit mit seiner Predigt die nicht gewann, die nicht zum Gottesreich bereite Herzen hatten, und um so lieber ließ er sich's gefallen, als er eben hierin einen Zug von göttlicher Weisheit entdeckte, welche die menschliche zunichte machen wollte, und seinem religiösen Sinne wohlthuender war, die erzielten

*) Daß er während dieser Zeit mit dem eigentlichen Gegenstande seiner Verkündigung, dem Evangelium von Jesu dem Messias, noch gar nicht hervorgetreten sey, was Eichhorn (Einl. III. S. 92.) aus Apg. XVIII, 4. vgl. mit V. 5. schließen wollte, scheint wenig wahrscheinlich, und liegt gewiß nicht in den Worten der Erzählung.

**) Weber Rovaards (Disput. de alt. P. ad Corr. ep. p. 7.) die Behauptung genommen habe, daß „inprimis etiam viri genere et mentis nobiles" sich dem Glauben zugewandt, ist mir unbekannt, da sie den klaren Worten des Apostels 1 Kor. I, 26—28. durchaus widerspricht.

Früchte ganz dem Wirken des göttlichen Worts und Geistes, als etwa seiner Kunst und Beredsamkeit zu verdanken (1 Kor. I, 26—29. 19—21. 25). Für sich nichts begehrend, wollte er nur Christo eine Braut gewinnen, und die gewonnene war ihm ein Werk des Geistes Gottes (2 Kor. XI, 2. III, 3). Seinem Grundsatze, auch in der entstehenden Gemeine sich nur selbst zu nähren, blieb er treu, so lange er bei ihnen blieb. Ob die Gründe, die er später dafür hatte, schon damals die ihn leitenden gewesen, oder was ihn sonst bewogen, läßt sich nicht entscheiden.

Nach einem, wie es scheint, ruhigen Aufenthalte von anderthalb Jahren, als Gallio, der Bruder des Philosophen Seneka, das Proconsulat über Achaja übernommen hatte*), versuchten die korinthischen Juden unsern Ap. vor seinem Richterstuhle einer Auflehnung gegen das väterliche Gesetz anzuklagen, fanden aber bei ihm so wenig Eingang, daß die Unternehmung mehr zu ihrem eigenen Nachtheil ausschlug, und P. ungehindert noch längere Zeit in der Stadt verweilen konnte (Apg. V. 12—18). Sein Aufenthalt kann daher leicht an zwei Jahre gedauert haben. Bei dem fortwährenden Zuströmen von Fremden nach Korinth, gesetzt auch, daß keine Isthmien in diesen Zeitraum gefallen seyn sollten, wie bei zweijährigem Verweilen leicht geschehen seyn kann**), konnte es nicht fehlen, daß auch eine Menge Auswärtiger das Evangelium von ihm vernahmen, und so der Samen des Christenthums sich von hier aus weit umher über Griechenland, ja darüber hinaus, verbreitete. Wirklich finden sich Spuren einer solchen Verbreitung in den Ueberschriften beider Briefe. Nicht unmöglich auch, daß er selbst von Korinth aus einzele Ausflüge in die umliegende Gegend machte, wenn gleich Lukas von einem Stillsitzen (ἐκάθισεν V. 11.) spricht. Haup-

*) Dies ist wenigstens die Ansicht der Sache, welche mir aus Apg. XVIII, 11. 12. am natürlichsten hervorzugehen scheint, und von der keine anderweite Nachricht abzuweichen zwingt.

**) Die Isthmien hatten eine zweijährige, nicht, wie in den neuesten Einleitungen zu unsern Briefen gesagt wird, vierjährige Periode, und zwar so, daß sie in's erste und dritte Jahr der Olympiaden fielen. Kam nun nach der einen Annahme Paulus 52 n. Ch. nach Korinth, so waren 53. Isthmien, also gewiß während seines dortigen Aufenthalts; kam er (nach Eichh. S. 92.) im Jahr 54, so traf er 55 in dieselben. Nur wenn er (nach Schrader, d. Ap. Paulus) schon 49 dahin kam, so kann er nach den Spielen dieses Jahres hingekommen, und vor denen des Jahres 51 abgereist seyn. (NB. Die Isthmien sind hier nach Lloyds Series Chronologica Olymp. Pyth. Isthm. Nem. Oxon. 1700. angegeben).

bestandtheil der dortigen Kirche waren ohne Zweifel Heidenchristen, wie theils aus der übeln Aufnahme bei den Juden, welche Lukas meldet, theils auch daraus hervorgeht, daß die Briefe gar keine sichere Spur von einer andern Zusammensetzung enthalten*). Ueber den innern Zustand der Gemeine, als P. sie das erste Mal verließ, fehlt es uns an aller Kunde. Er segelte von Kenchreä aus über Ephesus nach Jerusalem. (Apg. V. 18 ff.)

§. 3. Abfassungszeit der Briefe.

Vergleicht man nun die Umstände, welche als zeitbestimmende Anhaltpunkte in unseren Briefen vorkommen, mit dem, was Apg. XIX f. und Röm. XV, 25 ff. gemeldet wird, so wird man sich der Ansicht kaum erwehren können, daß die Abfassung der Briefe derselben Zeit angehöre, welche dort geschildert wird. Der Apostel schreibt den ersten Brief in Ephesus, wo eine große Wirksamkeit und viele Widersacher seinen noch längern Aufenthalt nothwendig machen (1 Kor. XVI, 8 f.)**); ganz dies ist die Gestalt, unter welcher uns sein mehrjähriges Verweilen in dieser Stadt durch Lukas Schilderung erscheint (Apg. XIX). Er gedenkt über Makedonien nach Korinth zu reisen (1 Kor. XVI, 5.), und hat im zweiten Briefe einen Theil der Reise schon vollendet, indem er über Troas nach Makedonien gegangen ist (2 Kor. II, 12 f. VII, 4.), und hat noch immer den Vorsatz nach Korinth zu kommen (IX, 4. XII, 20. XIII, 1. 2. al.); eben dies ist der Weg, den er nach Apg. XX, 1 f. von Ephesus aus wirklich nimt,

---

*) Damit soll nicht gesagt seyn, daß es in der kor. Gemeine nicht auch von vorn herein eine Anzahl Juden gegeben habe, die sich gewiß dort fanden, sondern nur daß das Verhältniß derselben zu den Heidenchristen so ungleich gewesen sey, daß P., als er an sie schrieb, auf sie keine besondere Rücksicht zu nehmen brauchte, wie er denn in der That nicht thut. Vgl. z. B. 1 Kor. XII, 2. Daß er 1 Kor. X, 1 ff. eine ziemliche Kenntniß der heiligen Geschichte seines Volks bei ihnen voraussetzt, kann nicht als Grund vom Gegentheil gelten, denn dies thut er allenthalben, und hatte bei der überall Statt findenden Begründung des Christenthums auf das Judenthum und dessen Urkunden volles Recht dazu.

**) Zwar läßt die ehedem auch in den Ausgaben befindliche Unterschrift der jüngern Handschriften ihn in Philippi abgefaßt werden, und Köhler tritt ihr bei (seine ganze Ansicht wird weiter unten geprüft werden); aber daß hier ein Irrthum obwalte, ist längst anerkannt, und fast alle Ausleger und Forscher stimmen darin überein, daß Ephesus selbst der Abfassungsort des Briefes sey. Daß er nur in der Nähe dieser Stadt geschrieben worden, wie Mill und Hänlein (Einl. Th. 3. S. 381.) aus XVI, 8. schließen wollten, ist ein offenbares Mißverständniß. S. d. Comm.

und daß Korinth hier nicht genannt wird, kann uns bei der Kürze der Erzählung an diesem Punkte nicht auffallen. Er geht in beiden Briefen mit einer Sammlung um für die Armen in Jerusalem, in Galatien ist sie schon gemacht, als er den ersten schreibt (1 Kor. XVI, 1.), bei Abfassung des zweiten auch in Makedonien (2 Kor. VIII, 1—5.), ihre Veranstaltung in Korinth betreibt er mit großer Angelegenheit (1 Kor. XVI, 2 f. 2 Kor. VIII f.); sie ist in Makedonien und Achaja vollendet, als er, höchst wahrscheinlich von Korinth aus, an die Römer schreibt (Röm. XV, 26 f.). Er hat im Sinne, die Beiträge, sobald sie bedeutend genug ausfallen, selbst nach Jerusalem zu bringen (1 Kor. XVI, 3 f.); den Römern kann er melden, daß er in eben dieser Absicht dahin abzureisen im Begriffe steht (Röm. XV, 25. 28.). Kann man wohl bei so mangelhaften Quellen, als die unsrigen über die Geschichte Pauli sind, mehr Punkte der Uebereinstimmung begehren, um das entschiedene Urtheil auszusprechen, unsere Briefe fallen in diese Zeit und keine andere? Kein Wunder darum, daß von jeher diese Annahme die herrschende gewesen*).

---

*) Köhler (Abfassungszeit der epistel. Schr. des N. T. S. 84 f.) läugnet diese Uebereinstimmung der Umstände. Seine Gründe sind: 1) 1 Kor. XVI, 4. spreche P. noch sehr zweifelhaft von seiner Reise nach Jerusalem, dagegen habe nach Apg. XIX, 21. vgl. mit XX, 22. noch vor der Abreise nach Ephesus sein Entschluß schon unerschütterlich festgestanden. So richtig hier das Erste ist, so unrichtig das Zweite; denn die Worte: ἔθετο ὁ παῦλος ἐν τῷ πνεύματι πορευθεὶς εἰς Ἰερουσόλυμα enthalten noch gar nichts von festem Entschluß, den auch der damals gar nicht bei P. gegenwärtige Lukas nicht so genau kennen konnte; was er aber Apg. XX. sagt, kann nicht hierher gezogen werden, da er damals schon auf der Reise selbst begriffen war. 2) In den Briefen an die Korinther werde des Wunsches, Rom zu sehen, gar nicht gedacht, er müsse also damals schon dort gewesen seyn. Das Falsche dieses Schlusses springt in die Augen; denn P. hatte in diesen Briefen gar keine Veranlassung, dieses Wunsches zu gedenken, dessen Vorhandenseyn in seinem Gemüthe man überdies aus 2 Kor. X, 16. leicht entnehmen könnte. 3) Apg. XIX, 22. werde außer Timotheus auch Erastus nach Makedonien gesandt, während P. 1 Kor. IV, 17. XVI, 10. nur des Ersteren gedenke. Was ist aber leichter als die Annahme, beide seyen nach Makedonien, aber nach Korinth nur Timotheus abgeordnet worden? 4) Titus, der 2 Kor. öfters ehrenvoll genannt werde, komme im Römerbriefe gar nicht vor. Wie kann aber daraus folgen, daß die Sammlungen verschieden seyen? 5) Lukas, der nach 2 Kor. VIII, 19. von den Gemeinen zum Gefährten des Ap. erwählt worden sey, werde im Römerbriefe nicht genannt. Hier ist schon jenes Faktum sehr zweifelhaft, aber wäre es auch ganz gewiß, so folgte doch nicht das Mindeste daraus, da Lukas gar nicht mit nach Korinth, von wo aus der Brief nach Rom geschrieben wurde, gekommen war, sondern erst in Philippi sich wieder an den Ap. angeschlossen hat (vgl. Apg. XX, 1—6). 6) Die Röm. XV, 26 f. erwähnte Steuer sey

Doch giebt es auch Einiges, was ihr entgegenzustehen scheint. Dahin gehört zuerst die Behauptung, die Korinther seyen unter den ersten gewesen, denen P. sein Evangelium verkündigt habe (1 Kor. XV, 3). Wie konnte er nun dieses sagen zu einer Zeit, wo seit seiner Anwesenheit bei ihnen kaum drei bis vier Jahre verflossen waren, vor derselben aber ein weit längerer Zeitraum lag? Unter den ersten konnten die Korinther ihm nur dann erscheinen, wenn die Zeit nach seiner Verkündigung bei ihnen viel länger war, als die ihr vorangehende; also etwa nach seiner ersten römischen Gefangenschaft. Also kann auch der Brief nur dieser späteren Zeit angehören, und nur ein zufälliges Zusammentreffen ähnlicher Umstände und die gänzliche Unbekanntschaft mit seiner späteren Thätigkeit ist Ursache, daß er uns der frühern Zeit anzugehören scheint. So könnte Jemand urtheilen; aber bei etwas näherer Betrachtung verschwindet der Schein von Wahrheit, der in dieser Gedankenreihe liegt. Schon das ist mißlich, daß es immer noch unentschieden ist, ob überhaupt der Apostel aus der ersten Gefangenschaft lebend hervorging; war es aber, so konnte er in Ephesus, wo er schon das erste Mal eine völlig organisirte Gemeine hinterließ, und weit umher durch Asien sein Evangelium verbreitet hatte, nicht mehr von einer Thür sprechen, die sich ihm geöffnet habe (1 Kor. XVI, 9.), denn sie war schon offen, wenn er zum zweiten Male hinkam. Und wieviel Wahrscheinlichkeit, daß er noch einmal nach Jerusalem gegangen, wo er das vorige Mal so übel aufgenommen war, und noch einmal gesammelt habe, nachdem er doch gesehen, wie so wenig auch dadurch sein Zweck der Versöhnung erreicht werden konnte; und wenn er's that, wie kommt es, daß er, so viel von dieser Angelegenheit sprechend, auch nicht mit einem Worte darauf hindeutet, daß eine solche Sammlung früher schon geschehen sey? Nur wenn die Worte schlechthin kei-

---

nur von Makedonien und Achaja, die in den Korintherbriefen aber nach 1 Kor. XVI, 1. auch von den Galatischen Christen aufgebracht. Als ob P. dieses Umstandes im Briefe nach Rom schlechterdings hätte erwähnen müssen! 7) Die im Römerbr. erwähnte sei freiwillig gewesen (Röm. XV, 26 f.), die jetzige aber auf P. Aufforderung, und ziemlich saumselig, veranstaltet worden. So wahr das Letztere, so sollte doch wahrlich 2 Kor. IX, 2 ff. einen Jeden belehren können, daß jenes εὐδόκησαν nicht so ganz streng genommen werden dürfe, zumal da es ziemlich lieblos von P. gewesen wäre, der Korinthischen Saumseligkeit bei einer Sache, die immer freiwillig seyn mußte, im Briefe an die Römer zu erwähnen. So zeigen sich alle Gründe Kohlers meiner Ueberzeugung nach, als völlig haltungslos.

nen andern Sinn zulassen, wird das Unwahrscheinliche der Annahme vor ihrer Nothwendigkeit verschwinden müssen. Das aber findet keineswegs Statt. An und für sich freilich können die Worte weiter nichts bedeuten, als die Korinther seyen unter den ersten gewesen, welche die Kunde von Christi Tod und Auferstehn empfangen; aber nicht nothwendig ist, dies πρώτοις von den Ersten schlechthin zu verstehen, sondern es bleibt noch möglich, Korinth, wie es auch wirklich war, als eine der ersten Städte von Achaja zu denken, denen er gepredigt. Dies wird um so eher möglich, als der an die Korinther gerichtete und diese anredende Brief doch auch den übrigen Christen in Achaja mitgetheilt werden sollte, also Schreiber wie Leser die Vorstellung von diesen im Gemüthe hatten, und beim Lesen auch auf sie hinblickten. Daher kann ich diesem Gegengrunde kein Gewicht einräumen*).

Aber zweitens, in den Briefen werden Schicksale erwähnt, von denen nicht nur in der Apostelg. nichts vorkommt, sondern die den Ap. gar noch nicht betroffen haben konnten, wenn er sie in der Zeit abfaßte, die gewöhnlich angenommen wird. Hierher gehört die Erwähnung des Thierkampfs 1 Kor. XV, 32., und die vielfachen Unfälle, die er 2 Kor. XI, 23 ff. nennt, besonders aber der dreimalige Schiffbruch, während Lukas vor der Reise nach Rom nicht einen einzigen erzählt**). Da läßt sich sagen: hätte P. bei seinem dreijährigen Aufenthalt in Ephesus mit wilden Thieren kämpfen müssen, so würde Lukas, der den dortigen Aufstand so höchst umständlich berichtet, dies Ereigniß gewiß nicht verschwiegen haben. Nun aber läßt er den Ap. bis zu dem Aufstande, der ihm selbst keine Gefahr bringt, ruhig und im Genusse hoher Achtung dort leben, und der Aufstand selbst ist offenbar die erste gewaltsame Reaktion gegen ihn; so kann ein solches Ereigniß ihn damals gar nicht betroffen haben, und der Brief ist also in eine spätere Zeit, wo P. wieder dort war, zu verlegen. Hier aber muß geantwortet werden: Ein wirklicher Thierkampf kann überhaupt nicht vorgefallen seyn, denn erstlich hätte P. demselben ohne ein Wunder gar nicht entgehen können, zu dessen Annahme wir in keiner Art berechtigt sind, sodann ist das, was der Apostel im ersten Briefe von seinem Aufenthalte in Ephesus meldet, gar nicht von der Art, daß wir an vorangegangene große Gefahren daselbst denken dürfen, denn

*) Mir ist Niemand bekannt, der ihn erhoben hätte.

**) Auch Köhler benutzt diese Umstände nach Möglichkeit für seine Hypothese einer sehr späten Abfassung.

was er XV, 30 f. sagt, deutet darauf gar nicht hin, XVI, 9. aber auf ein zwar nicht kampfloses, aber doch gesegnetes Wirken daselbst, und hier hätte er doch fast von der Gefahr, der er entgangen, ein Wort einfließen lassen müssen, und endlich — die Hauptsache — Paulus hätte sich eine solche Behandlung in der Provinz gewiß niemals gefallen lassen, sondern hier, wie in Cäsarea, sofort an den Kaiser appellirt, oder wenigstens sein römisches Bürgerrecht, das ihn vor solchen Strafen schützte, geltend zu machen gewußt. In einer allgemeinen Christenverfolgung zwar würde dies fruchtlos gewesen seyn; aber daß eine solche damals weder Statt fand, noch Statt gefunden hatte, geht aus dem ganzen Inhalt der Briefe deutlich genug hervor*). So können die Worte nur uneigentlich verstanden, und aus ihnen daher über die Abfassungszeit des Briefes nichts geschlossen werden.

Etwas bedenklicher scheint die Sache durch das zu werden, was die zweite Stelle bietet, wo gewiß von wirklichen Ereignissen die Rede ist. Die Steinigung findet sich in der Apostelgeschichte, auch eine Geißelung von den drei erwähnten, und noch zweimal unbestimmt Verfolgung (s. zur St.), weiter nichts; doch was die erlittenen Mißhandlungen anlangt, ist die Annahme leicht, daß der Erzähler, der über einige Perioden offenbar mit übergroßer Kürze hinwegschlüpft, diese nicht gewußt habe. Aber die Schiffbrüche! drei Mal Schiffbruch, und darunter einmal Tag und Nacht auf hohem Meere zugebracht, und Lukas meldet nichts! Nähmen wir aber eine spätere Abfassung an, so gewännen wir den einen auf der römischen Reise, und behielten Freiheit, die andern zwei hinzuzudenken. Allerdings, und hätten wir irgend Grund zu glauben, daß Lukas uns über den Zeitraum, den sein Buch umfaßt, vollständige Nachricht gebe, so bliebe uns fast nichts anderes übrig. Nun aber wissen wir gewiß, daß er uns über den Aufenthalt in Tarsus gar nichts, nicht einmal soviel meldet, daß wir wüßten, ob er lang oder kurz gewesen sey, daß er von der wichtigen Reise durch Phrygien und Galatien, wo unter andern die galatischen Gemeinen gegründet wurden, nichts als eine dürftige Angabe des Weges zu geben hatte, daß er uns den Besuch in Jerusalem Apg. XVIII, 22. kaum errathen läßt, von den Verhältnissen, die den so wichtigen Ga-

*) Zwar meint Köhler (S. 85 ff.) deutliche Spuren der neronischen Verfolgung in beiden Briefen zu entdecken; dieselben sind aber von der Art, daß sie nicht leicht Jemand dafür anerkennen möchte, und ich übergehe sie daher hier, wie ich glaube, mit gutem Recht.

later-Brief erzeugten, keine Sylbe meldet, und die letzte Reise durch Makedonien und Achaja in zwei dürren Versen (XIX, 2 f.) abthut: auf was wollen wir da die Behauptung gründen, daß er uns seine Seereisen vollständiger geschildert habe? Und ihrer ist eine große Zahl, nur allein von denen, die wir wissen. Erst eine von Cäsarea nach Tarsus (IX, 30.), eine zweite nach Cypern (XIII, 4.), eine dritte von Paphos nach Pamphylien (V. 13.), eine vierte von Attalea nach Antiochia (XIV, 26.), eine fünfte von Troas nach Philippi (XVI, 11 f., doch diese gewiß glücklich), die Reise von Beröa nach Athen unbestimmt gelassen, eine sechste von Korinth über Ephesus nach Cäsarea. Und von diesen allen sollte bei dem damaligen Stande der Schiffahrt keine von Sturm und Unfall begleitet gewesen seyn? Und wie erst, wenn er deren noch mehrere gemacht hat, von denen wir gar nichts wissen? So kann wenigstens die Möglichkeit eines dreimaligen Schiffbruchs nicht geleugnet werden, gegen die Wirklichkeit aber Lukas Stillschweigen nicht als gültiges Zeugniß dienen. Also auch hieraus kein Schluß auf spätere Abfassungszeit der Briefe.

Schwieriger erscheint ein dritter Umstand. Als Paulus unsern zweiten Brief an die Korinther schrieb, war er unläugbar zweimal dort gewesen, und sein nächster Besuch sollte der dritte seyn. (Vgl. 2 Kor. II, 1. XII, 14. 21. XIII, 1. 2. u. d. Comm. zu d. St.) Zwischen dem ersten und zweiten Briefe war er gewiß nicht dort gewesen, also auch vor dem ersten schon zweimal. Nun aber berichtet uns die Apostelg. nur von Einem Aufenthalte daselbst vor seinem langen Verweilen in Ephesus; also bleibt nichts übrig, als entweder einen zweiten vorher irgendwo einzuschieben, oder eine spätere Abfassung anzunehmen, die dann, da der zweite von Lukas gemeldete Besuch seiner langen Gefangenschaft unmittelbar voranging, erst nach dieser angenommen werden kann*). Die Richtigkeit dieser Schlußfolge ist unbezweifelt, indem keine Möglichkeit ist, ihre in den angeführten Stellen enthaltene Grundlage durch andere Auslegung umzustoßen. Nur darauf also kommt es an, welcher von den beiden möglichen Annahmen der Vorzug gegeben werden soll. Nun, die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft ist noch keineswegs ausgemacht, die im Briefe angegebenen Umstände stimmen so vollkommen mit dem überein, was Apostelg. und Römerbrief von der Zeit

*) Das Erstere hat Schrader (der Ap. Paulus Th. 1.), das Zweite Köhler gethan, Jener auf richtigen Grund mehr bauend als er trägt, Dieser einer vorgefaßten Meinung mehr huldigend als sie verdient.

vor der Jerusalemer Reise melden, daß ein zweites Mal kaum wieder alles so zusammentreffen konnte; eine zweite Sammlung und Reise nach der feindseligen Judenstadt hat so viel Unwahrscheinliches, und die Lückenhaftigkeit der Apostelg. ist so augenscheinlich, daß in der That die Annahme einer von Lukas ausgelassenen Reise gar nicht als eine überkühne Hypothese betrachtet werden darf; warum sollten wir da uns nicht zu ihr entschließen, wenn nur irgend eine Möglichkeit sich zeigt, einen zweiten, unsern Briefen vorgängigen Aufenthalt in Korinth in dieser Periode einzuschieben. Zweierlei erscheint als denkbar. Das erste, daß Paulus während seines ersten Aufenthalts sich von Korinth entfernt habe, und dann unmittelbar dahin zurückgekehrt sey, dies aber für eine doppelte Anwesenheit rechne, Lukas nur für eine*). In der Sache selbst liegt keine Unwahrscheinlichkeit, es ist vielmehr wahrscheinlich, daß er von dem Mittelpunkt seiner Thätigkeit aus auch in der Umgegend Besuche abgestattet habe, die Lukas leicht nicht kennen, oder auch verschweigen konnte; ja es würde sogar zur Erklärung des allerdings bedenklichen Umstandes dienen, wie es komme, daß er im ersten Briefe, und auch im zweiten, wenn er von seinem apostolischen Wirken und seinem Verhalten bei den Korinthern spricht, sich überall so ausdrückt, als wäre er nur ein Mal dort gewesen, und nirgends unterscheidet, wie er das erste, und wie das zweite Mal gesprochen und gehandelt; denn in diesem Falle konnte solch ein Unterschied gar nicht eintreten. Aber entgegen steht, daß, wenn er solche Ausflüge anrechnen wollte, er deren wohl mehrere zu rechnen gehabt haben würde, abgesehen, daß er dies nur sehr unbequem als ein wiederholtes Hinkommen anrechnen konnte, mehr aber, daß, als er den zweiten Besuch machte, er den Zustand der Gemeine schon nicht mehr zu seiner Zufriedenheit angetroffen hatte (s. §. 4.), und der erste für uns verlorne Brief demselben höchst wahrscheinlich sehr bald nachgefolgt war. Nun aber waren theils die Ursachen der Spaltung in jener Zeit noch nicht einmal eingetreten, theils läßt sich nicht denken, daß er auf eine so lange Zeit, wie die jenem ersten Dortseyn folgende, hinweggegangen seyn würde, wenn die neu gegründete Gemeine damals schon an den Verderbnissen litt, die in unsern Briefen gerügt werden. Darum kann uns diese An-

*) So haben Michaelis (Einleitg. S. 1315.), Schulz (zweiter Br. an d. Kor. S. 155.) u. A., neulichst Bleek (in theol. Stud. u. Krit. 1830. Heft 3.) die Sache aufgefaßt, der Letztere jedoch nicht ohne Hinneigung zu der zweiten sogleich auszuführenden Annahme.

nahme nicht als die richtige erscheinen. Die zweite Möglichkeit wäre, daß P. während seines langen Verweilens in Ephesus, vielleicht aufgefordert durch üble Botschaft von dorther, eine Reise unmittelbar nach Korinth gemacht habe, also wahrscheinlich zur See, und dann ohne weitere Abschweifungen nach Ephesus zurückgekehrt sey, was ebenfalls für Lukas entweder für die Erzählung zu unwichtig erscheinen, oder auch verborgen bleiben konnte. Nun ist dies der einzige Weg, uns der Hinausschiebung der Briefe über die Zeit der Apostelgeschichte zu entziehen, und da wir uns zu dieser nicht entschließen können, so bleibt uns gar nichts übrig, als diesen Weg zu gehen, wie sehr auch der Widerwille gegen Hypothesen sich in unserm Innern regen möge. Es ist noch immer die leichteste und einfachste*). Auf das Jahr der Abfassung kommt am wenigsten an. Angegeben wird: 52 n. Ch. Harduin; 53 Dodwell; 55 Pearson, Joach. Lange (de vita et epp. ap. Pauli, S. 186.), Baumgarten, Mosheim. (Zwar setzen diese das Jahr 56, da sie es aber als das zweite des Nero angeben, der im Jahr 54 zur Regierung kam, so ist es nach der Annahme, daß 754 der Stadt Rom = 1 n. Ch. sey, für 55 n. Ch. zu halten.) 56 Schott, Schrader; 56 oder 57 Mill, Ziegler, Hänlein; 57 Locke, Michaelis, Hug (IV. Neron.); 58 Bertholdt; 59 Eichhorn, de Wette, Hemsen; u. s. w. Die Frage, ob die Abfassung des Briefes um Ostern anzunehmen sey, wird bei 1 Kor. V, 6—8 abgehandelt werden.

§. 4. Veranlassung und Zweck des ersten Briefes.

Ueber die innern Verhältnisse der Gemeine und die Ereignisse, aus denen der Briefwechsel des Apostels mit ihr hervorging, läßt uns, wie über das meiste Wissenswürdige, die Apostelgesch. ganz im Dunkeln. Nur eine Notiz erhalten wir von ihr, die von Apollos, dem gelehrten und beredten alexandrinischen Juden, wie er, von Aquila und Priscilla, Pauli treuen Anhängern, über das Wesen des Christenthums gründlicher belehrt, nach Korinth gegangen und dort mit großem Erfolge vornehmlich unter den Juden und Judenchristen thätig gewesen war, ehe P. wieder hinkam (Apg. XVIII, 24—28.

*) Wäre Schrader nicht weiter gegangen als bis hierher, man würde seinen Untersuchungen den Beifall nicht versagen können. Da er aber eine lange Reise mit einer Menge von bestimmten Einzelheiten in den Aufenthalt Pauli zu Ephesus hineinzuschieben gewagt hat, so läßt sich die Anklage überschrittener kritischer Grenze nicht ganz von ihm wegnehmen.

IX, 1. vgl. d. Comm. zu 1 Kor. I, 12). In unserm ersten Briefe finden wir ihn bei P. in Ephesus, oder in der Nähe, so daß dieser mit ihm hat Unterhandlung pflegen können (XVI, 12). Ein unfreundliches Verhältniß also fand gewiß nicht Statt zwischen beiden Männern, und wenn wir im Briefe eine Partei finden, die sich seinen Namen beilegte, so dürfen wir ihm die Schuld davon nicht beimessen. Auch ist die Art, wie Paulus 1 Kor. III. von ihm spricht, keineswegs eine solche, wie sie seyn würde, wenn er ihm die Absicht beilegte, sich eine Partei zu machen, oder sein apostolisches Ansehn zu untergraben. Wie lange er Korinth bereits verlassen hatte, als P. schrieb, ob er unmittelbar von dort nach Ephesus gegangen war, und warum er nicht wieder dahin zurückkehren wollte, alles dies ist uns ganz unbekannt, und es ist gewiß zu viel behauptet, wenn Einige sagen, der Verdruß über die Spaltungen in Korinth habe ihn dort weggetrieben, obwohl es möglich ist, daß er aus Furcht sie zu vermehren, nicht wieder hingewollt (vgl. zu XVI, 12). Was die apollonische Partei selbst betrifft, so ist möglich, daß es nur Solche waren, die er zum Christenthum gebracht hatte; aber allerdings mochte in der Form des pauliniſchen und apollonischen Christenthums ein nicht unbedeutender Unterschied obwalten, wiefern Apollos höchst wahrscheinlich seiner Lehre die, hellenischem Sinn mehr entsprechende Form der alexandrinischen Bildung und Theologie gegeben haben mochte, P. aber gerade in Korinth die seinige alles Schmucks der Gelehrsamkeit entkleidet hatte. So konnte denn ohne wahren Lehrunterschied sehr leicht die Folge eintreten, daß die Korinther, in den wahren Lebensgeist des Christenthums noch wenig eingedrungen, in ächt hellenischem Sinne die Form für das Wesen ansehend, sich in zwei Parteien schieden, die eine an dem Manne haltend, der zuerst gekommen war, und alles, was nicht die Farbe seines Vortrags an sich trug, verwerfend, die andere aber angezogen von dem gelehrteren Scheine des zweiten Ankömmlings, im Dünkel der halben Bildung sich als die weisere erhebend über Jene, die Einfältigen. Wenn nun schon hierdurch die Einigkeit der Gemeine sowohl als das wahre, lebendige Christenthum sehr gefährdet war, so mußte es von noch weit schlimmeren Folgen seyn, daß, wie aus deutlichen Spuren beider Briefe hervorgeht, auch nach Korinth Anhänger jener unfreien Partei gekommen waren, welche, am mosaischen Gesetz und seinen Beobachtungen hangend, die Bemühungen des Apostels um die Gründung eines freien Christenthums mit ungünstigem Auge betrachteten, und ihn, der keiner von den

Zwölfen gewesen war, als wahren Apostel gar nicht anerkennen mochten, daher auch keinen bessern Weg sahen, ihm entgegen zu arbeiten, als indem sie seine apostolische Würde als erschlichen oder angemaßt darstellten. So war es in Galatien gewesen, so jetzt auch hier, wiefern wir unter den ὑπερλίαν ἀποστόλοις II, XI, 5. nur solche Anhänger der ersten Apostel, nicht Apostel im engern Sinne, verstehen dürfen (s. d. Comm.). Und wiefern diese sich vorzüglich auf den Namen des Apostelhauptes Petrus stützten, konnte leicht der Anhang, den sie fanden, sich als die Partei des Petrus oder Kephas darstellen. Groß scheint sie nicht gewesen, und das Judaisiren in der Gemeine noch nicht stark eingerissen zu seyn, da P. keine Ursache hatte, sich dem Ueberhandnehmen desselben wie im Galaterbriefe entgegenzustellen. Auch war in Korinth diese Gefahr der Natur der Sache nach viel unbedeutender als in Galatien. Nur der Friede der Gemeine konnte durch das Eindringen jener Gegner gestört, und sein für das Gedeihen seiner Pflanzungen unentbehrliches Ansehn durch ihre Verläumdungen untergraben werden. Und nur über diese zwei Punkte verbreitet er sich in den Briefen*).

Doch diese Spaltungen, und die Verminderung seines apostol. Ansehns, waren es nicht allein, welche sein Herz bekümmerten. Die Gemeine, von vorn herein vielleicht nicht in allen ihren Gliedern tadellos, dazu den täglichen Angriffen des Weltgeistes bloßgestellt, hatte dem Eindringen desselben nicht den Widerstand geleistet, welchen P. fordern mußte, hatte über dem Streite um die Form und den Buchstaben der Lehre der Wachsamkeit vergessen, durch welche allein ein christliches Leben in ihrem Schooße sich erhalten konnte; Rechtshändel waren ausgebrochen, und, dem Geiste des Christenthums entgegen, vor heidnische Behörden gebracht worden; in den Versammlungen hatten Unordnungen und Verletzungen der guten Sitte Platz gegriffen, selbst über den wichtigsten Theil des damaligen Cultus, das Mahl des Erlösers, sich verbreitend; die Gaben des Geistes, die noch überall die neue Kirche zierten, waren zur Unordnung und Prahlerei gemißbraucht worden; die dem Apostel so theure Lehre von der Auferstehung wurde von Einigen bezweifelt oder gar geläugnet; die Sittenlosigkeit ihrer Umgebungen hatte auch die Glieder der Gemeine, von

*) Eine tiefere Untersuchung über das Wesen der Parteien, besonders der sogenannten Christuspartei, bleibt einer andern Stelle vorbehalten. Eben so über die übrigen Punkte, deren klare Erkenntniß erst nach Erklärung des Textes möglich wird.

denen Mancher vielleicht nur vom Eindrucke des Augenblicks oder thörichter Hoffnung ergriffen ein früheres Sündenleben mit der Decke des Christenthums überkleidet hatte, so stark ergriffen, daß Unzucht, und gräuliche, selbst vor den Heiden schmähliche Unzucht unter ihnen Uebung, und wie es scheint, Schonung und Duldung fand*). Wann, und in welcher Aufeinanderfolge jedes Einzele eingetreten war, können wir freilich nicht entdecken: doch daß das Uebel nicht ganz neu mehr war, zeigt sich deutlich, wenn wir Folgendes betrachten. Paulus war vor Abfassung unsers ersten Briefes wieder in Korinth gewesen; zwar wie es scheint, nur im Vorbeigehn**), aber gewiß mit unerfreulichen Wahrnehmungen. Denn wenn er (2 Kor. II, 1.) sagt, er sey darum nicht gekommen, weil er nicht habe nochmals auf eine betrübende Weise zu ihnen kommen wollen, so müssen wir annehmen, daß dies schon einmal geschehen sey; und da wir hierbei an seinen ersten dortigen Aufenthalt unmöglich denken können, so bleibt nur übrig, dies Unangenehme in den zweiten Besuch zu versetzen, der nach andern, oben (§. 3.) angeführten Stellen unläugbar Statt gefunden hatte. Nicht anders verhält es sich mit der Stelle 2 Kor. XII, 21. Hier drückt er die Befürchtung aus, Gott möge ihm, wenn er komme, nochmals Demüthigung und Betrübniß über die bereiten, welche ihre früheren Vergehungen nicht bereut hätten. Es mußte also eine solche Demüthigung schon früher vorgefallen seyn, und dies kann sich wieder nicht auf den ersten, sondern nur auf den zweiten Besuch beziehn. Nicht minder der Vorwurf persönlicher Feigheit und Schwäche (2 Kor. X, 10.), dem er (XIII, 2.) die Drohung entgegenstellt, bei seiner nächsten Anwesenheit nicht mehr zu schonen, deutet augenscheinlich auf ein früheres unangenehmes Dortseyn hin. Nun aber hat er vor unserm ersten Briefe schon Einen nach Korinth gesandt (1 Kor. V, 9.)***), und über dasjenige darin,

*) Die Belege liegen alle im Briefe, und werden bei Erklärung desselben die nöthige Ausführung finden, die in einer vorangehenden Einleitung ihren gehörigen Platz nicht haben würde.

**) Wiefern er nehmlich 1 Kor. XVI, 7. sagt, er wolle jetzt sie nicht nur im Vorbeigehn besuchen, so scheint daraus hervorzugehen, daß sein zweiter Besuch bei ihnen nur ein vorübergehender gewesen sey; doch nicht durchaus nothwendig, wiefern er auch meinen kann, er wolle sie jetzt nicht besuchen, weil es nur im Vorbeigehn geschehen könne (s. zur St.).

***) Von diesem Briefe haben wir zwar keine weitere Kunde, als die uns P. selbst 1 Kor. V, 9—11. giebt; doch diese ist so sicher, daß, seit nur die Furcht vor dem Verluste der a priori angenommenen Integrität des Canons aus den Gemüthern entschwunden ist, an der Wirk-

was von ihnen mißverstanden worden, sich noch nicht erklärt, sondern thut es nun erst schriftlich; so muß sein zweiter Besuch daselbst auch jenem ersten Briefe vorgängig gedacht werden, und wir gewinnen von dem wahren Sachverhältniß etwa folgende Vorstellung: Schon längere Zeit vor unserm ersten Briefe hatten sich in Korinth mancherlei Verderbnisse eingeschlichen, Paulus war entweder auf einer andern Reise, oder, was mir allerdings wahrscheinlicher, auf die Kunde davon, und folglich mit der Absicht der Abstellung, dorthin gekommen, hatte aber hier nichts ausrichten können, und war daher eben so wie früher aus Galatien, im Unmuth wieder abgereist, um, was er gegenwärtig der ihm in der That einwohnenden Schüchternheit wegen nicht zu erlangen hoffte, wo möglich durch schriftliche Vorhaltung besser zu erzielen. Bald nach seiner Entfernung hatte er ihnen den verlornen ersten Brief geschrieben, in welchem offenbar schon Rügen der Unzucht vorgekommen waren, dessen weiterer Inhalt aber uns eben so unbekannt ist als der Ueberbringer und die Aufnahme, die er gefunden hatte°). Nur soviel wissen wir, was P. darin über Vermeidung der Unzucht, und des Umgangs mit unzüchtigen Personen geschrieben hatte, das war in Korinth mißgedeutet oder mißverstanden worden, und in einem Briefe, den die dort ge Gemeine hierauf an ihn sandte, hatte sie auch darüber Einiges gegen ihn verlauten lassen°°). Von den Ueberbrin-

---

lichkeit eines für uns verlornen frühern Briefes nicht mehr gezweifelt wird, und daher Beweisführungen wie die von Witsius (Meletemata Leidensia. p. 121 sq.), Mosheim (Einl. in d. 1. Bf. S. 15 f.), Michaelis (Einl. S. 1230.), A. ehedem gegebenen, jetzt nur überflüssig seyn würden (s. d. Comm. zur Stelle).

°) Selbst das kann nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß P. bei Abfassung dieses Briefes schon um die bestimmte Thatsache des blutschänderischen Umganges eines Gemeingliedes mit seiner Stiefmutter gewußt habe; vielmehr darf man aus dem ganz allgemein gehaltenen μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις (V, 9), und aus dem Umstande, daß er der Sache erst im zweiten Briefe bestimmt gedenkt, den wahrscheinlichen Schluß ziehen, er habe nur ein unzüchtiges Leben der Korinther überhaupt gekannt, als er das erste Mal schrieb, diese äußerste Unthat habe sich erst später ereignet oder wenigstens bis zu seiner Kunde verbreitet. Daß Köhler (Abfassungszeit S. 137.) Timotheus als Ueberbringer des Briefes ansieht, ist ein offenbarer Irrthum.

°°) Daß ein solcher Brief aus Korinth an ihn gekommen, geht am deutlichsten aus VII, 1. hervor, mit welcher Stelle auch erst die eigentliche Antwort anhebt, indem die frühere Erklärung über die mißverstandene Stelle des seinigen, obwohl gewiß durch den empfangenen angeregt, doch noch an die vorhergegangene Rüge angeschlossen wird. Als Ueberbringer dieses korinthischen Briefes sah Joach. Lange nach Pearsons Vorgang den Apollos an; Andere, als Witsius, Baumgarten, Heß

gern dieses Briefes aber und den Leuten einer gewissen Chloe (s. I, 11.), wenn nicht diese selbst zu Ersteren gehörten, hatte er auch nähere Kunde über die Spaltungen und sonstigen Verderbnisse der Gemeine empfangen, und dies gab ihm Veranlassung, nochmals an sie zu schreiben, um ihnen nicht bloß als Antwort auf das empfangene Schreiben über einige Punkte Belehrung zu ertheilen, worüber er von ihnen befragt worden war, nehmlich über den wahren Sinn jener Warnung (V, 9 ff.), über die Zulässigkeit des ehelichen oder das Verdienst des ehelosen Lebens (VII.), und über das Essen des Opferfleisches und das Besuchen heidnischer Opfermahlzeiten (VIII—X.), sondern auch dasjenige zu rügen, was ihm im Leben der Gemeine mißfällig war, die Zerspaltung in Parteien (I, 10—IV.), die Blutschande eines ihrer Mitglieder (V. VI.), die Unordnungen in den Versammlungen (XI.), und den Mißbrauch der Geistesgaben (XII—XIV.), so wie die Läugner der Auferstehung zu widerlegen (XV.), und über die zu veranstaltende Sammlung für Jerusalem, von der er ihnen schon früher gemeldet haben muß, bestimmtere Anordnung zu treffen, und die Zeit, wo er zu ihnen kommen werde, zu bestimmen (XVI). Dieses Schreiben scheint durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbracht worden zu seyn (XVI, 17 f.); Timotheus aber, dessen Sendung zu ihnen er ebenfalls erwähnt (IV, 17), nur den Auftrag gehabt zu haben, auf einer andern Reise auch bei ihnen einzukehren, und zwar so, daß er von Korinth aus wieder zu ihm selbst zurückkäme, da er schon in diesem Briefe meldet, daß er ihn samt seinen Begleitern bei sich erwarte (XVI, 10 f.), wo er sich auch bei Abfassung des folgenden Briefes in der That befand (2 Kor. I, 1), daher wir ihn nicht für den Ueberbringer weder des ersten verlornen, noch dieses zweiten Briefes halten können*).

(Gesch. der Apostel II. S. 39.), Hemsen (d. Ap. Paulus, S. 272. A. 4.), sowohl ihn als die XVI, 17. genannten drei Korinther Stephanas, Fortunatus und Achaikus an; die allgemeinste Ansicht aber ist die, daß nur die drei Letzten als Abgeordnete der Gemeine mit dem Briefe zu ihm gekommen seyen. Doch habe er auch von Apollos sowohl als den Leuten der Chloe Nachrichten erhalten. Auch hat sie mehr Wahrscheinlichkeit als die beiden andern. Doch gewiß ist nichts. Da wir über den Inhalt des Briefes nichts wissen, als was uns der Apostel in der Antwort bietet, so wird die Prüfung dessen, was darin gestanden habe oder nicht, der Erklärung des Textes aufgespart.

*) In Bezug auf die drei ersten stimmt man fast durchgängig überein, doch fehlt es auch nicht an Solchen, welche, ganz gegen den wahren Sinn der paulinischen Worte, zum Theil aus sonderbaren Gründen, ihnen den Timotheus zum Begleiter geben. Der Grund, warum Han-

Auch über die Leser, denen der Brief bestimmt gewesen, ist man nicht ganz einig, indem die Einen ihn nur Einer Partei, Andere der gesammten Gemeine, noch Andere allen Christen in Achaja zugesendet glauben. Doch auch hierüber wird erst der Brief selbst uns rechten Aufschluß, damit aber zugleich die beste Gelegenheit geben, uns über die verschiedenen Ansichten prüfend zu verbreiten. Von den zwei armenischen Briefen, der Korinther an Paulus und des Apostels an die Korinther, deren auch die Einleitungen gewöhnlich erwähnen, ebenfalls zu sprechen, scheint durchaus überflüssig. Ihre Unächtheit ist anerkannt; aber wäre sie's auch nicht, so würden sie doch, da sie gewiß nicht die zwei Briefe wären, welche unserm ersten vorangingen, hier keine Erörterung in Anspruch zu nehmen haben. Das Nöthige darüber findet, wer darnach begehrt, in den Einleitungen von Eichhorn S. 100 ff., Bertholdt S. 3312 ff., Schott S. 230 f., desgl. bei Hemsen S. 270 f., Neander (Pflanzung. S. 218), in den prolegg. von Pott S. 10 ff., Heydenreich S. XXIV ff. Besonders handeln davon in neuster Zeit, für die Aechtheit W. F. Rinck: das Sendschreiben der Kor. an den Ap. Paulus und das dritte Sendschreiben P an die Korinther, Heidelb. 1823; dagegen Ullmann in Heidelb. Jahrb. 1823. H. 6. (auch besonders abgedruckt).

§. 5. Aechtheit, Sprache und Eigenthümlichkeiten dieses Briefes.

Die Aechtheit unsers ersten Briefes ist nie bezweifelt worden, und in der That über allen Zweifel erhaben. Zwar die genaue Uebereinstimmung in allen historischen Umständen mit der Apostelgeschichte, die ihm Eichhorn nachrühmt, können wir nach dem, was bisher gesagt, nicht mehr, sondern nur mit der Beschränkung behaupten, daß die Umstände, welche in der Apostelgesch. eben sowohl als im Briefe vorkommen, einander in keiner Weise widersprechen; aber es trägt derselbe so in allen Stücken den paulinischen Charakter an sich, daß, wer nur überhaupt paulinische Briefe anerkennt, auch diesen anerkennen muß, und kein Bedürfniß einer solchen Rechtferti-

---

lein (Einl. III. S. 383.) auch jene drei nicht gelten lassen will, weil sie erst kürzlich nach Ephesus gekommen seyen, und P. die Familie des Stephanas XVI, 15 f. besonders empfehle, hält nicht Stich. Waren sie Abgeordnete von Korinth, so war nichts natürlicher, als daß sie nach kurzem Aufenthalt wieder heimreisten und die Antwort mitnahmen; blieben sie aber in Ephesus, so war die Ermahnung, ihnen folgsam zu seyn, unnöthig und unzeitig, da ihr eine Folge nicht gegeben werden konnte.

gung mehr empfinden wird, wie Paley (horae paulinae, übers. v. Henke, S. 54 ff.) und nach ihm Pott (prolegg. p. 48 f.) der Anklage einer trüglichen Erfindung entgegensetzen zu müssen glaubten. Auch die kirchliche Tradition steht ganz auf seiner Seite, und selbst die scharfe Kritik der neuern Zeit hat ihm nichts anzuhaben vermocht.

Die Grundsprache desselben ist ohne Zweifel die griechische, denn auch nicht eine Spur einer Uebersetzung zeigt sich darin*). Diese Sprache aber zeichnet sich vor der der andern Briefe dadurch aus, daß sie viel leichter hinfließt, und dem Erklärer viel weniger,

---

*) Die Hypothese von Bolten und Bertholdt, daß Paulus alle seine Briefe aramäisch diktirt habe, worauf dann ein des Griechischen kundigerer Gehülfe sie übersetzt, ist schon von Ziegler (Einleit. S. 62 ff.) widerlegt worden; die Spuren von Uebersetzungsfehlern aber, welche der unsrige an sich tragen soll, sind wahrlich nicht vermögend, uns den Glauben aufzureden, der Mann, der nun so manches Jahr schon täglich Griechisch sprach, sey unvermögend gewesen, einen Brief in derselben Sprache zu denken und seinem Schreiber zu diktiren. Es werden deren drei angeführt; der erste die ἐξουσία XI, 10. Hier ist allerdings zuzugeben, daß das Wort eine Kopfbedeckung nicht bedeute, ist auch möglich, daß Paulus, um der ihm passenden Verwandtschaft von שִׁלְטֹנִיא, welches nach Buxtorf eine weibliche Kopfbedeckung bedeutet, mit שָׁלְטְנוּת, dominatio, willen die Bedeckung nicht sowohl mit ihrem Namen nannte, als vielmehr mit einem Worte bezeichnete, das, ein Urtheil über die Bedeutung jeder weiblichen Kopfbedeckung enthaltend, seinem Zwecke, die Nothwendigkeit irgend einer zu erweisen, besser zusagen mußte, als die Nennung einer bestimmten Art, auf die es ihm unmöglich ankommen konnte; aber daß er deßhalb den ganzen Brief in jener Sprache gedacht und ausgesprochen, nur ein Versehen des Uebersetzers eben diese Zweckmäßigkeit hineingebracht habe, kann daraus unmöglich gefolgert werden. Der zweite ist das ἔκτρωμα XV, 8. Hier habe Paulus ܫܠܐ diktirt, was eben sowohl einen verworfenen Menschen, als eine Fehlgeburt bezeichne, und der Uebersetzer irrthümlich die letztere Bedeutung genommen. Aber dann muß er auch die Vergleichung erst selbst gebildet haben, die zur andern Bed. nicht paßte, zu dieser aber nothwendig war. Und woher die ganze Meinung? Weil man geglaubt hat, P. könne jenes starke Wort nicht von sich gesagt haben, weil man lieber einen P. haben wollte, der griechische Reden halten, aber nur aramäische Briefe diktiren könnte, als einen P., der in Demuth und Schmerz über frühere Schuld sich tiefer stellen möchte, als ihn die fremde Beurtheilung mit vollstem Rechte stellt. Endlich drittens soll προφητεύειν XI, 4. 5. singen, XIII, 9. weissagen, XIV. allenthalben auslegen bedeuten, und diese Bezeichnung heterogener Begriffe durch dasselbe Wort aus der Armuth des Aramäischen hergeflossen seyn. Unglücklicher Weise aber bedeutet es weder singen noch auslegen, sondern immer weissagen oder eigentlich predigen, wie seines Orts erklärt werden wird, und so fällt auch diese Behauptung als grundlos weg.

oft in langen Stellen gar keine, Schwierigkeiten darbietet, und sich der reinen Gräcität vielleicht unter allen paul. Briefen am meisten nähert. Nicht ganz dasselbe Lob verdient der Brief von logischer Seite. Zwar eine so strenge Gedankenfolge darf man hier nicht fordern wie in einer dogmatischen Abhandlung, da wir hier eine solche gar nicht, auch keinen freien Erguß des Herzens, sondern einen ächten Brief vor uns haben, hervorgerufen theils durch Ereignisse, theils durch ein fremdes Schreiben, das beantwortet werden sollte; zwar schwindet die beim ersten oder jedem oberflächlichen Lesen erscheinende Unordnung in der Stellung und Verhandlung der Gegenstände bei genauerer Betrachtung so sehr, daß, was zuvor ein Gewirr durch einander geworfener Gedanken schien, sich als ein kunstvoll durchgeführtes Gewebe zeigt; aber geläugnet darf doch auch nicht werden, daß theils in der Aneinanderreihung der einzelen Gedanken nicht immer die Folgerichtigkeit anzutreffen ist, welche der logisch prüfende Ausleger begehren möchte, theils auch darin die epistolarische Freiheit bisweilen ziemlich weit getrieben ist, daß der Verfasser zu einem längst verlassenen Gedanken, dessen sein Gemüth sich noch nicht entschlagen kann, unvermuthet, und an unpassendem Orte wieder zurückkehrt, und so den ruhigen Fortgang der Darstellung unangenehm unterbricht. Im Commentar sind alle dergleichen Verstöße nachgewiesen, und soviel sich thun ließ aus dem Gemüthszustande des Schreibenden erläutert worden.

Der Inhalt des Briefes hat freilich nicht die große dogmatische Bedeutung anderer Briefe, einzele Theile desselben sind nur von momentanem Werthe, andere stellen Ansichten auf, deren die Folgezeit sich entschlagen mußte und entschlagen hat, nur weniges ist, was bleibenden objektiven Werth besitzt. Doch ist auch dieser Brief nicht ohne Wichtigkeit; er lehrt uns nicht nur einen bedeutenden Theil des paulinischen Lehrsystems, seine Auferstehungslehre, deutlicher erkennen, als alle übrigen Briefe thun, giebt uns nicht nur manchen sehr interessanten Blick in das Leben der ersten Kirche, sondern zeigt uns auch den Apostel selbst von Seiten, die wir sonst nicht kennen würden, und giebt dem Bilde von seinem natürlichen Charakter sowohl als seiner apostolischen Gesinnung eine Vollendung, wie wir sie aus andern Briefen nicht gewinnen könnten. Wir lernen ihn kennen, wie er mit Bewußtseyn allem Glanze menschlicher Weisheit entsagt, um nur das Wort von Christo, und vom Kreuze Christi in seiner Einfalt wie in seiner Kraft hervortreten zu lassen; wie er selbst keinen Namen und keinen Ruhm begehrt, als den eines Dieners Christi und

Verwalters göttlicher Geheimnisse; wie er für seinen heiligen Zweck sich selbst ganz aufgiebt, Allen alles wird, und so die erhabene Liebe thatkräftig ausübt, deren unvergleichliche Schilderung schon allein dem Briefe einen hohen Werth verleihen würde; wir sehen den Ernst, mit dem er sittliche Gebrechen rügt, die Klugheit, mit welcher er die Gemüther zu behandeln und zu lenken weiß, und die Besonnenheit, mit welcher er das, was nur der Augenblick gebietet, von demjenigen scheidet, was er als bleibende Wahrheit unter höhere Auktorität stellen zu müssen glaubt; wir gewahren auch einige Züge, welche dem Idealbilde der Heiligkeit, das wir uns gern von ihm machen möchten, nicht entsprechen, sehn wie er in seinem Eifer dahin fortgerissen wird, zu gebieten und zu drohen, wo er seinem Worte die Befolgung nicht sichern kann, sehn deutliche Spuren heftig gereizter Persönlichkeit, sehn Bitterkeit sogar und herbe Ironie; aber diese Züge, weit entfernt, unsre Achtung für den Apostel zu vermindern, tragen eher zu Erhöhung derselben bei, wiefern wir sehen, wie viel auch ihm des Verderbens von Natur anhaftete, und wie herrliche Siege die Gnade bereits in ihm davongetragen hatte; stellen uns Menschen ihm dem Menschen näher, und erleichtern uns die Liebe, mit der wir uns zu seiner hohen Vortrefflichkeit hinangezogen fühlen. Den starken Eindruck macht dieser Brief nicht auf uns, wie der folgende, die hohen Erinnerungen läßt er nicht nach, wie der Römerbrief; aber keinen aufmerksamen Leser kann die Mühe reun, die er auf sein Verständniß wandte, keinen unbefangnen Wahrheitsforscher wird er unbefriedigt lassen.

Erſtes Kapitel.

V. 1—3. Der Gruß. Ueber die Amtsbezeichnungen, welche Paulus unter verſchiedenen Formen ſeinem Namen beizufügen pflegt, iſt zu den Briefen an Röm. Gal. Eph. geſprochen worden. Wie gewöhnlich, hat man auch hier ſeit Chryſoſt. viel darin geſucht, mehr vielleicht, als der Schreibende ſelbſt hineingelegt; doch iſt zuzugeben, daß er bei einer Gemeine, die ſein Apoſtelamt nicht anerkennen wollte, mit Bewußtſeyn habe einen Nachdruck darauf legen können, daß er zu ſolcher Würde ſich nicht hinzugedrängt, ſondern durch göttlichen Willen verordnet (κλητὸς, gerufen, wenn das Wort ächt ſeyn ſollte), ein Geſandter Chriſti durch den Willen Gottes (die Bez. ganz wie 2 Kor. I, 1. Epheſ. I, 1. Kol. I, 1.) ſey. Ueber die Perſon des mit genannten Soſthenes wiſſen wir gar nichts. Apg. XVIII, 17. kommt ein Soſthenes als Vorſteher der korinthiſchen Synagoge vor, welcher bei Gelegenheit der Anklage des Apoſtels vor Gallio gemißhandelt wird. Aus der Identität der Namen hat man auf Identität der Perſonen geſchloſſen, und daher angenommen, daß Soſth. entweder damals ſchon Chriſt geweſen, oder ſpäter es geworden ſey. Jenes iſt bei der Art, wie Lukas das Ereigniß erzählt, durchaus unwahrſcheinlich, dies wenigſtens unbekannt, und wohl nicht ohne Grund haben Heumann, Michaelis (Einl. S. 1213.), Bertholdt (Einl. S. 3352.), Pott, Hemſen (d. Ap. Paulus, S. 168.), A. die von Theodoret bis Billroth gewöhnliche Annahme in Zweifel gezogen. Warum P. hier ſeinen Namen dem eigenen beiſetze, darüber haben ältere Ausleger mancherlei ausgeſonnen; die meiſte Wahrſcheinlichkeit hat die jetzt geltende Anſicht, daß er der Schrei-

der des Briefes sey. War er aber dies, so dürfen wir ihn für einen der vielen Gehülfen halten, die P. allenthalben sich heranbildete, also wohl für einen jungen Mann, der noch nicht Synagogenvorsteher gewesen war. Die Bezeichnung als ἀδελφὸς lehrt uns gar nichts, denn Brüder waren dem Apostel alle Christen.

V. 2. Auch in der Benennung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die P. den Korinthern in beiden Briefen giebt, hat man etwas Absichtliches, einen Wink oder eine Rüge, finden wollen, aber sicher ohne Grund. Ganz so findet sie sich zwar sonst nicht mehr wieder, aber ähnlich an die Thessal. und Gal., und man geht zu weit, wenn man in jedem Worte einen tiefen Sinn suchen will. Mehr liegt allerdings in den Prädicaten, welche er der ἐκκλ. beilegt, im Plural, wiefern er an die Individuen denkt, aus denen sie gebildet ist. Das erste ἡγιασμένοι ἐν X. I. Bekanntlich hat ἁγιάζειν (קדש) im A. T. nur eine ceremoniale Bedeutung, die des Absonderns zum Gebrauch des Cultus, von einer eigentlichen sittlichen hat Schleußner nicht Eine Stelle beigebracht; aber Jehova forderte Reinheit, also mußte auch rein seyn, was ihm geheiligt war; und als die Vorstellung von Jehova sich versittlichte, erhob sich auch die Forderung sittlicher Reinheit an den Menschen. Diese Entwickelung hatte bereits Statt gefunden, und P. zumal ist durchdrungen vom Geiste der reinsten Sittlichkeit; so würde man ihm Unrecht thun, wenn man das Wort ἁγιάζειν bei ihm nur in seiner ursprünglichen Bedeutung fassen wollte, wie auch an uns. St. geschehen ist. Sie kann in seinem Gemüthe liegen, aber die Hauptsache bei der Heiligung, wenn er sie als eine geschehene bezeichnet, ist ihm wohl die Entsündigung und Begabung mit dem heil. Geiste; vgl. Röm. XV, 16. 1 Kor. VI, 11, im Bilde von der Kirche als Braut Christi Eph. V, 26. Die Gläubigen sind ἡγιασμένοι, wiefern sie ein reines Eigenthum Gottes geworden sind, und als ein solches also sollen die Kor. sich betrachten. Geworden aber sind sie's ἐν X. I., in Ch., d. h. vermöge der Verbindung und Gemeinschaft mit ihm, in welche sie eingetreten sind, nicht nur durch ihn in reiner Passivität. Blos an die Taufe zu denken, wie Chrys., Pelag., A. gethan, wahrscheinlich durch Eph. V, 26. geleitet, ist eine zu enge Ansicht von der Sache*). Ein zweites Prädicat ist κλητοὶ ἅγιοι, denn

*) Die von Storr (opusc. theol. Vol. I. p. 301. not. a) und Flatt aufgestellte Behauptung, ἐν sey an unzähligen Stellen weiter nichts als nota dativi, möchte wohl nur dazu führen, den oft schweren, immer

beide Wörter gehören zuſammen, dürfen nicht, wie noch Heydenreich gethan, abgeſondert gefaßt werden. Gerufene Heilige, d. h. Heilige (der Name aller Chriſten, vgl. XVI, 1. Eph. I, 1. al., eben darum weil ſie ἡγιασμένοι ſind), welche Gott (immer ὁ καλῶν, ſ. V. 9. und zu Gal. I, 6.) gerufen hat, nehmlich aus der Entfremdung von ihm zu ſich, und wiefern zu ſich, zum Heil in der Gemeinſchaft mit Chriſtus. Eben ſo Röm. I, 7. (ſ. m. Comm., vgl. Uſteri, S. 293). Die Bezeichnung iſt der vorigen ſo verwandt, daß ſie faſt tautologiſch heißen mag. Dies hat Mosheim bewogen, eine Andeutung der verſchiedenen Gattungen von Chriſten in Korinth darin zu finden, nehmlich ἡγ. ἐν X. alte und bereits bewährte, κλ. ἁγ. neu hinzugetretene, an die der Ruf zur Heiligung vor Kurzem erſt ergangen, und drittens die ἐπικαλουμένοις κλτ., ſolche die zwar den Namen Chriſti führen, aber nur zum Schein und mit Unrecht. Ohne Grund, die Worte zwingen nicht dazu, ja geſtatten dieſe Verbindung nicht; der Vorwurf der Tautologie aber ſchwindet durch die Betrachtung, wieviel dem Ap. daran liegen mußte, die Geſtalt und Beſtimmung einer Gem. Gottes der Gemeine vorzuhalten, welche der unentbehrlichen Heiligung ſo ſehr vergeſſen hatte. Die an das letzte Prädicat ſich ſo leicht und einfach anſchließenden und höchſt zweckmäßig ausgeſprochenen letzten Worte des Verſes haben kein glückliches Loos gehabt unter den Händen der Ausleger. Irrgeleitet vielleicht durch 2 Kor. I, 1, wo allerdings außer den Kor. auch die übrigen Chriſten in ganz Achaja gegrüßt werden, hat man auch hier in den ἐπικαλουμένοις τὸ ὄν. τ. κ. ἡμ. I. X. eine Bezeichnung Anderer finden wollen, an welche der Gruß ebenfalls gerichtet ſey, und nun, je nachdem man dieſe entweder in Korinth ſuchte oder anderwärts, verſchiedene Deutungen hervorgebracht, welche dann auch auf die Worte ἐν παντὶ — ἡμῶν einwirken mußten. In Korinth wollten ſie Lightfoot (professione sanctos im Gegenſatz gegen vere sanctos), Olearius, Hammond, Locke (mit ihrer Erklärung von ἐπικαλεῖσθαι als Paſſiv, um ſolche zu bezeichnen, welche nur den Namen der Chriſten führten, einer Erklärung, die zwar grammatiſch keinesweges falſch iſt, aber dem paul. Gebrauche von ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομά τινος, vgl. Röm. X, 12, und mehr noch dem Zuſammenhange widerſtreitet), Vitringa, Mosheim, Michaelis (Einl. S. 1212.),

---

tiefen Sinn, den die Präp. darbietet, auf eine bequeme Weiſe durch eine Art von exegetiſchen Liſten zu verflachen. Uebrigens vgl. Uſteri paul. Lehrbegr. S. 236.

Eichhorn (Einl. Th. 3. S. 110.), Pott, finden, und zwar die letztgenannten sämmtlich so, daß P. mit diesen Worten die Sektirer bezeichnen sollte, deren völlige Spaltung in verschiedene Kirchen mit getrennten Versammlungsorten sie in den Worten ἐν παντὶ τόπῳ — ἡμῶν zu entdecken glaubten. Dieser Ansicht aber steht entgegen: 1) daß nicht nur überhaupt τόπος bei P. nie einen Versammlungsort bezeichnet, obwohl kein Zweifel ist, daß auch ein solcher unter den ganz allgemeinen Begriff des Ortes geordnet werden könne, sondern auch namentlich ἐν παντὶ τόπῳ bei ihm nichts anders bedeutet als an jedem Orte, d. h. allenthalben, vgl. 2 Kor. II, 14. 1 Thess. I, 8. 1 Tim. II, 8 könnte entgegengestellt werden, aber, abgesehn von der zweifelhaften Authentie des Briefes, obwohl dort wahrscheinlich nur von Versammlungsorten die Rede ist, so bedeutet doch das Wort nichts anders als an jeder andern Stelle. 2) daß eine Zertrennung der Gemeine in verschiedene Theile, welche bei dieser Auslegung offenbar erfolgt, nicht nur vor irgend einer Erwähnung der herrschenden Uneinigkeiten sehr voreilig, sondern auch seinem Zwecke, die Einheit unter ihnen zu erhalten, ganz entgegen wäre, wozu noch 3) kommt, daß, hätte eine solche Trennung wirklich schon Statt gefunden, unser Brief unverkennbare Spuren davon, Tadel des Geschehenen und Ermahnung zur Wiedervereinigung, enthalten müßte, an denen es ganz fehlt, wenn man auch auf XIV, 23. nicht so großes Gewicht legen wollte*). Außerhalb Korinth haben die Meisten sie gesucht, und zwar entweder im übrigen Achaja (Beza, Pisc., Bolten, Ziegler, A.), oder, sonderbar genug, in Ephesus (Hug, Einl. S. 362. Paulus grüße die bei ihm befindlichen Korinther, Stephanas u. d. A., die Ueberbringer des Briefes selbst), oder allenthalben wo es Christen gab (die größte Mehrzahl, alte und neue Erkl.). Damit hängt genau die Vorstellung zusammen, als sey der Brief ein Circularschreiben entweder an die Christen in Achaja, oder gar an die gesammte Christenheit. Die Unmöglichkeit dieser Annahme bei solchem Inhalt erkennend, haben dann wieder Andere gemeint, er grüße nicht sowohl alle Christen als versichere den Korinthern, daß er ihnen allen eben das wünsche, was er hier in Bezug auf sie ausspreche. Immer eine arme, aber die einzige Auskunft bei der Deutung von allen Christen, während der andern, von den

*) An falsche Christen kann man schon deßhalb gar nicht denken, weil Paulus nach XII, 3. diesen eine solche Bezeichnung unmöglich zuerkennen konnte.

achäischen, die Worte αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν unüberwindlich entgegenstehn. Nur gering ist die Anzahl derer, welche ganz davon abgesehen, daß die Worte eine neue Classe der zu Grüßenden ausmachen, und daher entweder mit ἡγιασμένοις — ἁγίοις (Semler, Vollborth Anm. zu Zachariä's Paraphr.), oder mit κλητοῖς ἁγ. (Rosenm., Flatt, Billroth) verbinden. Und doch halte ich dies für das einzig Richtige, einmal weil es am einfachsten aus den Worten sich entnehmen läßt, dann, weil dabei alle Schwierigkeiten verschwinden, und endlich wegen der großen Zweckmäßigkeit dieses Beisatzes gerade in diesem Briefe. P. führt den ihres heiligen Berufs vergessenden, in sich gespaltenen und über Menschen ihren wahren Herrn verlassenden Korinthern die große Gemeinschaft (σὺν sagt er, nicht μετά, was nicht zu übersehen ist) aller derer ins Gemüth, die eben so wie sie gerufen sind, eben so den Namen Christi anrufen, d. h. Christum als ihren Herrn und Heilsgrund anerkennen; das war beim Beginn des Schreibens das Beste, was er thun konnte, um sie zu beschämen und zum Nachdenken zu bringen. Nun aber schließen sich die Worte αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν so leicht, ja so nothwendig an ἐν π. τόπῳ an, daß ich mich wundere, wie Heß und Billroth noch der alten Verbindung mit κυρίου (Chrysost., Theod., Phot., Theophylakt, Calv., Beza, Piscat.) beipflichten konnten, nach welcher P. das κυρίου ἡμῶν dadurch corrigire, daß er sage, nicht nur ἡμῶν, sondern αὐτῶν τε καὶ ἡμ., ihr Herr sey er sowohl als der unsrige. Sie hat von Seiten der Wortstellung alles gegen, von Seiten des Sinnes gar nichts für sich. Aber auch unter denen, welche mit τόπῳ verbinden, sind die Meinungen noch getheilt. Der von Ambr. aufgestellten, P. bezeichne damit den Gegensatz von Judäa und den Heidenländern, sind Erasm., Seml., Bolten, A. beigetreten, Wetstein hat an den Gegensatz von einheimischen Korinthern und fremden Besuchern gedacht, und Andere anders. Das Wahre wird wohl nur das seyn, daß P. seinen Aufenthaltsort dem der übrigen entgegenstelle: gerufenen Heiligen samt allen denen, welche an allen Orten, den ihrigen und den unsrigen, d. h. seys drüben überm Meer oder hier bei uns, den Namen unsers Herrn anrufen. Nothwendig war der Beisatz nicht, das ist zuzugeben; aber nützlich mochte ihm derselbe scheinen, eine Amplification des ἐν π. τ., das Gefühl der großen allenthalben gleichen Gemeinschaft stärker anzuregen. — V. 3. Die gewöhnliche Grußformel, deren einzele Ausdrücke daher auch hier keinen andern Sinn haben können als in den übrigen Briefen. S. zu Röm. Gal. Eph.

V. 4 ff. Der Eingang, wiefern P. hier, ehe er zu den eigentlichen Gegenständen seines Schreibens übergeht, sich einen Weg in die Gemüther seiner Leser zu bahnen sucht. Er tritt nicht so unmittelbar herein mit seinen Vorwürfen, wie an die Galater, ein Beweis, daß er nicht so im tiefen Unmuth schreibt, wie dort, sondern nachgedacht und sich vorbereitet hat. Aber die Verhältnisse sind auch anders. Dort war seine Hauptlehre in Gefahr, und wenn er im Kampfe unterlag, das freie Christenthum, das er gegründet, unrettbar verloren, nicht nur in Galatien, sondern allenthalben; hier stand der Grund der Lehre für den Augenblick noch unangetastet da, von Seiten der christlichen Erkenntniß war kein Mangel in Korinth, in der Freiheit neigte man sich eher zum entgegengesetzten Extreme hin; eine Gemeine nur, und auch diese kaum in allen ihren Gliedern, hatte sich verirrt, hatte über der Erkenntniß der Liebe vergessen, über den Dienern des Herrn des Herrn selbst, hatte sich zum Theil von ihm, ihrem geistlichen Vater, entfremdet, und sollte wieder gewonnen, sollte auf den Weg des Rechten zurückgeleitet werden; da war kein Kampf zu bestehn, kein Grundirrthum zu widerlegen, sondern Herzen anzufassen und mit Liebe und Klugheit zu behandeln; da mußte Ernst und Freundlichkeit verbunden werden, oder der Riß wurde ärger, statt geheilt zu werden. Und das ists, was P. thut. Er scheint zu loben, und man hat gefragt, wie das doch stimme zu dem scharfen Tadel, welcher nachfolgt, und entweder bloße Captatio benevolentiae, oder halb ironische Rücksicht auf Eigenlob, das sie sich selbst gespendet (Mosheim), oder reine Ironie (Semler) darin gefunden; aber betrachtet man die Sache näher, so lobt er gar nicht, vielweniger widerspricht, was er hier schreibt, dem was er folgen läßt; er erkennt dankbar an, was sich des Guten unter ihnen wirklich findet, aber erwähnt mit keinem Worte dessen, was ihnen fehlt, und spricht die Hoffnung aus, Gott werde sie, denen er so viel gegeben, auch noch zu erhalten wissen und nicht fallen lassen. Das was er lobt, ist wirklich da, und er leitet es von Gottes Gnade ab, über sie selbst kein Wort des Lobes, aber auf die Treue seines Gottes gründet er die Hoffnung, daß es gut mit ihnen enden werde. Kann er klüger, zweckmäßiger sprechen, und dabei doch wahrhafter und eines Apostels würdiger? Die Betrachtung des Einzelen wird dies noch einleuchtender machen. — V. 4. Die Bezeichnung Gottes als seines Gottes hier wie Röm. 1, 8. Ausdruck des herzlich freundlichen Verhältnisses, in dem er sich fühlt zu Gott. Das πάντοτε (sein gewöhnliches Wort, während ἀεὶ nur sel-

ten vorkommt) brauchen wir ihm nicht zu drehen und zu deuteln; das iſt ſeines Herzens und Gewiſſens Sache, wenn er's thut und wie oft. περὶ ὑμῶν, Euerthalben, in Bezug auf Euch, wie Röm. I, 8. in den Hdſchr. 1 Theſſ. III, 9. ἐπὶ mit ſeinem Dativ Angabe des Gegenſtandes, wofür er dankt, wie 1 Theſſ. III, 9. und XVI, 17. Röm. XVI, 19. ſeiner Freude. Die χάρις τοῦ θεοῦ, die ihnen verliehen iſt, wird V. 5—7. von ihm ſelbſt erklärt. Es ſind die geiſtigen Güter, die ſie haben, und die er wie alles Gute und ſeine eigne Apoſteltüchtigkeit (ſ. zu III, 10.) als Gottes Gnadengeſchenk betrachtet, und um ſo mehr betrachtet wiſſen will, je weniger man in Korinth der Quelle eingedenk ſeyn mochte. Gegeben iſt ſie ihnen ἐν X. Ἰ., durch Chriſtum, wie ſeit Chryſoſt. die Ausleger zu ſagen pflegen (nur Semler, Bolten, per doctrinam Christianam, was Χρ. oft bedeuten ſoll, und nie bedeutet, Vollborth durch den Glauben an Ch., wahr, aber nicht in den Worten), richtiger jedoch in weiterer Faſſung, vermöge der Gemeinſchaft, in welcher ſie mit ihm ſtehn, wie Calvin ſagt: Ditamur in Christo eo quod sumus corporis ejus membra; et quatenus in ipsum sumus insiti, immo unum cum eo effecti, nobiscum quaecunque a patre accepit, communicat. Eben ſo V. 5. ἐν αὐτῷ zu faſſen, während ἐν παντὶ ganz allgemein die Dinge angiebt, deren Fülle ihnen gegeben iſt; alles, d. h. jede gute Gabe, im Folg. erſt genauer erklärt. Er nennt als ſolche λόγον und γνῶσιν (das vorgeſetzte πᾶς, wie unſer alles mögliche, iſt nicht ſowohl Ausdruck der Geſammtheit als der Vielheit, Reichlichkeit des Vorhandenen). Das haben Clericus, Schulz, Mor., Roſenm. in Eins verbunden als scientia religionis, ohne alle Noth, Grotius, Lightf., Mosh., A. von den donis linguarum et prophetiae nehmen wollen, die Meiſten aber den λόγος als die Lehre (Semler, Lehrfähigkeit), die ihnen verkündigt worden, und die Erkenntniß derſelben, die ſie beſitzen; daß alſo P. dafür danke, daß ihnen das Evang. ſo reichlich verkündigt, und von ihnen ſo wohl erkannt worden ſey. Dies aber, wenigſtens das erſte, lag gar nicht in ſeinem Zwecke, denn es war nicht ein Vorzug, den ſie ſelbſt hatten, ſondern ein Glück, deſſen ſie genoſſen, er aber brauchte jenen. Chryſoſt. ſah das Wahre, wiefern er's von der Fähigkeit zu reden deutete, nur beachtete er zu wenig die Verhältniſſe von Korinth. Das war es ohne Zweifel, worin die Korinther, die Bürger der gebildeten, der Sophiſtenſtadt, die Verehrer des Apollos, es am weiteſten gebracht haben mußten, daß ſie zu reden wußten wie über alles ſo auch über das Chriſtenthum,

ja sogar, zumal unter Apoll. Leitung, einige höhere Einsicht (mit Recht hier als das Höhere an zweite Stelle gestellt) in dasselbe hatten. Die Beweise liegen in unserm Briefe vor. Auch war das eine schöne Gabe, und wirklich dankenswerth; aber über dem λόγος hatten sie das ἔργον und die δύναμιν vergessen, die γνῶσις hatte sie aufgeblasen, und die Liebe war nicht erwacht. Darum dankt nun klüglich P. für das, was sie haben, aber erwähnt mit keinem Worte dessen, was er später als mangelnd beklagen soll. Ganz anders lautet das Exordium an die Philipper, Kolosser, ja selbst an die ganz unbekannten Leser des Epheserbriefs schreibt er ganz anders (Eph. I, 15).

V. 6 f. *Τὸ μαρτύριον τ. Χ. μαρτ.*, Zeugniß, auch bei P. in eig. Bed. 2 Kor. I, 12. Was er hier meine, liegt vor Augen, nehmlich sein κήρυγμα, die Kunde von Christo, die er gebracht, von der er Zeuge bei ihnen gewesen war, vergl. 2 Thess. I, 10. Den Genitiv τοῦ Χ. subjektiv zu fassen, ist nicht rathsam, weil das κήρ. nicht ein Zeugniß war, das Christus abgelegt (Vitringas sonderbare Erkl. in s. Obss. sacr. lassen wir billig ruhn), eine Lehre, die er vorgetragen, sondern eine Botschaft von dem, was er gethan für das Heil der Welt. Daher auch nicht möglich, es (wie εὐαγγ. θεοῦ Röm. I, 1) als das von Christus verliehene Zeugniß zu fassen, denn auch dadurch kämen wir auf den Begriff einer Lehre, deren Urheber und Verleiher Christus wäre, den wir, zumal nach dem was P. selbst I, 23. II, 2. über den Inhalt seiner Predigt sagt, durchaus fern halten müssen. So bleibt nur objektive Fassung übrig, das von ihm selbst über Christum und sein Werk abgelegte Zeugniß. ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν. βέβαιος, stabilis, auf festem Grunde sicher stehend; also βεβαιοῦν, stabilire, machen, daß etwas feststeht und nicht wanken kann, bildlich auf Personen übergetr. V. 8. 2 Kor. I, 21. Kol. II, 7; von Verheißungen, die erfüllt werden Röm. XV, 8, also nicht fallen lassen, sondern aufrecht erhalten, in der Denkform des Hebräers. Nun denkt man bei unsrer Stelle gewöhnlich an eine Bestätigung und Beglaubigung der Lehre, sey es durch Wunder (deren gar keine Meldung geschieht), oder durch Empfang der Geistesgaben (die erst als Folge V. 7. erscheinen), oder durch Argumente oder innere Erfahrung, und die hieraus in ihnen entstandene Ueberzeugung. Aber erstlich würde dann P. irgendwie ihrer πίστις oder πληροφορία erwähnen, und sodann andere Folgen nennen als die χαρίσματα V. 7. Ich urtheile daher, das Verbum sey zu nehmen wie Röm. XV, also das Zeugniß ist unter Euch als gültig und kräftig erwiesen worden; wir sagen: es hat sich so erwiesen, aber das Passiv hat oft für unsre Denkform diesen Sinn, und überdies ist immer festzuhalten, daß nach P. Ueber-

zeugung dieſe Erweiſung eine von Gott gewirkte iſt. Der Sinn alſo: das was ich Euch verkündigt habe von Chriſtus und ſeinem Kreuze und der Kraft ſeiner Auferſtehung, das hat ſich durch den Erfolg an Euch als wahr erwieſen. Daß nun der Vers nicht Parentheſe, ſondern weitere Auseinanderſetzung von V. 4 f., alſo καθώς cauſſal-explikativ ſey, iſt vor Augen.

V. 7. Ὥστε — χαρίσματι. χάρισμα bei P. immer ein göttliches Gnadengeſchenk, und zwar gewöhnlich in der beſtimmten Bedeutung einer beſondern chriſtlichen Tüchtigkeit, vgl. zu Röm. I, 11. Daß auch hier an verſchiedene χαρίσματα zu denken ſey, lehrt μηδενί. Nun haben einige, beſ. neuere Erklärer, hier ganz allgemein an die Segnungen des Chriſtenthums, die Erhöhung und Beſeligung des innern Lebens denken wollen, welche jeder Chriſt aus ſeinem Glauben ſchöpfe, aber nicht nur läßt ſich dieſe Bedeutung dem Worte ſelbſt nicht nachweiſen, wo zumal ſo beſtimmt auf mehrere einzele χαρ. hingedeutet wird, ſondern es darf auch nicht vergeſſen werden, daß P. jene rein ſittlichen Güter hier durchaus nicht meinen konnte, weil ſie nicht vorhanden waren. Aber das konnte er, daß er den Beſitz der Geiſtesgaben, über welche er ihnen K. XII — XIV. manche nothwendige Belehrung zu geben hatte, im Eingang ganz im Allgemeinen als etwas Gutes und Dankenswerthes mit erwähnte. Wir werden alſo nur an dieſe denken. ὑστερεῖσθαι, eig. hinter etwas zurückbleiben, dann Mangel haben (wiefern man das Ziel nicht erreicht), ſ. zu Röm. III, 23. Da er ſagt ἐν μηδενὶ χ., nicht μηδενὸς χ., wie Röm. III, ſo iſt ein Unterſchied anzunehmen. Meines Erachtens dieſer: ὑστ. τινὸς πρ. heißt etwas gar nicht haben, ἔν τινι πρ. etwas zwar haben, aber nur in geringem Maße, Mangel haben, nicht an etwas, ſondern in etwas. Alſo an unſ. St. affirmativ der Sinn: daß ihr von allen Gaben des Geiſtes ein reiches Maß beſitzt, daß ſie ſtark im Schwange gehen unter Euch. — Ἀπεκδ. — χριστοῦ. ἀπεκδέχεσθαι nichts weiter als erwarten, wie Röm. VIII, 19. Gal. V, 5. Phil. III, 20. Daß das Erwartete an dieſen Stellen zugleich etwas Erſehntes iſt, iſt bloß zufällig; das Verbum hat dieſe Bed. nicht. Die ἀποκάλυψις τοῦ Χριστοῦ iſt ſeine bekanntlich als nahe erwartete Wiederkehr, wo er, deſſen Herrlichkeit jetzt noch vor der Welt verborgen iſt, aller Welt offenbart werden ſoll als ihr Regent und Richter, vgl. 2 Theſſ. I, 7. und zu Röm. VIII, 18. 19. (S. 361). Aber wozu dient der Beiſatz? Cauſſal läßt er ſich nicht denken, relative Faſſung erlaubt der Mangel des Artikels nicht; weſentlich zur log. Vollſtändigkeit iſt er alſo nicht; aber für einen Zweck muß er hinzugefügt ſeyn. Den ſucht nun Chryſoſt. darin, daß er ſie ſchrecke vor dem nahen Gerichtstage, Andere

in einer Capt. benevolentiae; Mosheim meinte, auch hier gebe er ihnen halbironisch zurück, was sie in ihrem Briefe ihm von der Freudigkeit gemeldet, mit welcher sie im Dünkel ihrer Vollkommenheit dem nahenden Herrn entgegen sähen, Pott will nur den Gedanken darin finden: ex quo Christiani facti estis, wiefern diese Erwartung als ein wesentliches Stück des Christenthums angesehen werde; aber wahrscheinlich ist nur, daß er, wie auch Grotius urtheilte, hier eine leise Rüge derer einschiebe, welche an der Auferstehung zweifelten, entweder weil sie auch die Wiederkunft Christi läugneten, oder und mir wahrscheinlicher, weil es ihm widersinnig schien, dieses zu erwarten und an jene nicht zu glauben. Da nennt er auch hier wieder das Gute, das vorhanden, um an das andere, das ihnen fehlt, behutsam zu erinnern. Ein auf die Einrichtung des ganzen Lebens einflußreiches Durchdrungenseyn von diesem Glauben (Billroth), kann er nicht meinen, denn lobte er dies, so spräche er wissentlich Unwahrheit.

V. 8 f. Ausdruck seiner auf den schon erhaltenen Wohlthaten ruhenden Hoffnung, auch fernerhin werde die korinthische Gem. (obwohl in Gefahr des Verfalls, was er hier noch weislich verschweigt) in tadellosem Zustande erhalten werden. βεβαιοῦν ist hier von τηρεῖν wenig verschieden, zum festen Stehen bringen und vor dem Fall bewahren. ὃς beziehn die meisten Ausl. (Calv., Beza, Grot., Pott, Billroth u. v. A.) auf θεὸς V. 4, von andern (Vollborth, Mor., Stolz, Scholz, Heydenreich) wird es auf Christus bezogen. Die Gründe Jener, weil sonst P. im Folg. hätte sagen müssen ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ, und weil doch Gott seit V. 4 der Begriff sey, auf den alles bezogen werde, sind theils nicht richtig, denn auch V. 4 dankt P. Gott für die χάρις τοῦ θεοῦ, und im ganzen Abschnitte ist Christus derjenige, von welchem alles hergeleitet wird; theils nicht vermögend, das grammatische Uebergewicht der andern Beziehung zu heben, da doch nicht behauptet werden kann, P. könne Christo diese Wirksamkeit nicht beilegen. Daß er aber V. 9 seine Hoffnung auf die πίστιν Gottes gründet, hindert darum nicht, weil Chr. alles was er wirkt, nur als Vermittler des göttlichen Willens wirkt, so daß der letzte Grund des Vertrauens immer in Gott ruhen muß. ἕως τέλους, bis ans Ende; dabei haben die Einen das Ende des Lebens, die Andern das Ende der jetzigen Erdhaushaltung, Billroth das der vormessianischen Zeit gedacht. Ich glaube, wir dürfen dies Ende nicht näher bestimmen wollen, als P. selbst es thut; es ist der Zeitpunkt für die Individuen, wo ihr Lauf vollendet, ihr Geschick entschieden wird, sie mögen sterben, eh' der Herr kommt, oder seine Ankunft noch erleben. Aber von

den Individuen iſt eigentlich die Rede nicht, ſondern vom Ganzen der Gemeine, und für dieſe kam das τέλος freilich erſt, wenn der Herr erſchien. So hat er wahrſcheinlich an dieſen Moment gedacht, aber dargeſtellt hat er die Sache ganz allgemein. ἀνεγκλήτους iſt allerdings mit βεβαιώσει, und ἐν τῇ ἡμ. mit ἀνεγκλ. zu verbinden; aber nicht zu vergeſſen auch, daß wir eigentlich zwei in einander verſchmolzne Sätze haben, die vollſtändig ſo lauten würden: ὃς βεβ. ὑμᾶς ἕως τέλους, εἰς τὸ εἶναι ὑμᾶς ἀνεγκλ., wie ſich daraus ergiebt, daß er nicht εἰς τὴν ἡμ. ſondern ἐν τῇ ἡμ. ſchrieb. Er wird Euch aufrecht erhalten bis ans Ende, vorwurfsfrei am Tage J. Ch. Durch dieſe Faſſung geht auch das Anſtößige der Wiederholung von Chriſti Namen zum Theil verloren. Daß der Tag Chriſti nichts anders iſt, als der Zeitpunkt, wo Chriſtus, der allgemeinen Erwartung nach, in ſeiner Herrlichkeit wiederkehren wird, die Todten zu erwecken und Gericht zu halten, iſt keine Frage. Eben ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß dieſe Erwartung einer zweiten Ankunft daraus entſtanden war, weil die erſte Anweſenheit des Herrn von den Erſcheinungen nicht begleitet geweſen war, welche das Volk nach den meſſianiſchen oder meſſianiſch gedeuteten Stellen des A. T. als weſentlich mit ſeiner Erſcheinung verbunden anzuſehen pflegte, und die man nun, um jene Stellen nicht aufgeben zu müſſen, auf die neue nahe geglaubte Ankunft übertrug. Wieviel Chriſtus ſelbſt zur Nährung dieſer Erwartung beigetragen habe, wage ich nach den Quellen ſeiner Geſchichte, die wir haben, nicht zu entſcheiden.

V. 9. Der Grund der Hoffnung, Gottes πίστις, der, was er begonnen hat, nicht unvollendet laſſen wird. Man könnte eben hierin einen Zug von Bangigkeit ſuchen, als baue P. nur auf Gott, weil ihm die Bürgſchaft in ihnen ſelbſt fehle, wenn man nicht auch anderwärts, unter beſſern Umſtänden, ähnliche Aeußerungen fände, vgl. Phil. I, 6. 1 Theſſ. V, 24. Die letztere Stelle ſtimmt ganz mit der unſrigen, nur daß ſie kürzer iſt. Gott iſt πιστός, d. h. wahrhaft und ſeinem Worte treu, hält alſo was er verſpricht, und führt es aus. Nun hat er Euch gerufen zur κοινωνία ſeines Sohnes, alſo wird er Euch derſelben auch theilhaft werden laſſen, alſo auch dafür ſorgen, daß Ihr rein und vorwurfsfrei bleibt bis ans Ende. δι' οὗ ἐκλήθ. Auffallend iſt hier διά, da Gott nicht Mittelurſache, ſondern er ſelbſt der Rufende geweſen iſt. Gal. I, 1 ſchien ſich eine Entſchuldigung zu finden, hier giebt es keine, es iſt wahrer Mißbrauch der Präpoſition. Bekanntlich iſt bei P. immer Gott der Rufende, die Frage aber, welche Billroth, durch Usteri's Bemerkung (paul. Lehrbegr. S. 293.) veranlaßt, abgehandelt hat, ob er die Möglichkeit des Nichtfolgens dadurch

ausschließe, scheint nicht an diese Stelle zu gehören, welche übrigens in ihrem Zusammenhange dieser Ansicht eher ungünstig als günstig ist. — κοινωνία ist: Gemeinschaft Gal. II, 9. Philem. 6; aber Theilnahme, participatio, 1 Kor. X, 16. 2 Kor. XIII, 13. Phil. III, 10. (II, 1. mag für unsicher gelten). Was ist nun hier die κοιν. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ? Wenn Gemeinschaft mit ihm, so liegt zwar die aus ihr herfließende Theilnahme an seinen Heilsgütern mit darin, aber P. sieht die Sache von rein geistigem Gesichtspunkt an; Gott hat Euch gerufen zur Gemeinschaft mit seinem Sohne, da wird er Euch nicht in Verirrung, wodurch sie aufgehoben würde, sinken lassen. Wenn Theilnahme, so argumentirt er so: Gott ruft Euch zum Heil, da wird er, der Treue und Wahrhaftige, es nicht geschehen lassen, daß Ihr durch Verirrung Euer Heil verscherzt. Beide Argumentationen sind gleich richtig, beide Bedeutungen hat, wie gezeigt, das Wort; da, so wichtig als es wäre seinen Standpunkt genau zu kennen, sehe ich nicht, woher die Entscheidung für die eine oder andere Fassung kommen soll. Ich glaube, die letztere, auch die gewöhnliche, sey die wahre, aber beweisen kann ich's nicht.

V. 10. Uebergang zum Gegenstande der Verhandlung; δέ bloßes Zeichen desselben. Die Ausleger haben zwischen V. 9 u. 10 manche Gedanken hineingelegt, die recht gut sind, aber nicht erweisbar, weil keiner nothwendig. An den Dank V. 4 anzuknüpfen (Billr.), scheint unmöglich, da wenigstens in V. 8 f. schon ein ganz anderer Gedanke dazwischen getreten ist. παρακαλεῖν könnte an sich sehr wohl ermahnen bedeuten, wiefern er's aber hier διὰ τοῦ ὀν. Ἰ. Χ. thut, ist es bitten, oder wie wir bei solchem Zusatz sagen, beschwören, vgl. Röm. XII, 1. 2 Kor. X, 1, wo die ähnlichen Zusätze deutlich zeigen, daß die Meinung Heumanns, Semt., Ern., διὰ τοῦ ὀν. sey gleich ἐν τῷ ὀν., und bedeute ex auctoritate J. Ch., unrichtig sey. Aber eben so unrichtig scheint mir die von Mosheim u. A., daß ὄνομα gar nichts bedeute. Es bedeutet Name, und dieser Name, den sie führen, soll ihnen so theuer seyn, daß um seinetwillen sie ihm seine Bitte gern erfüllen. Einfacher wenigstens ist dies, als wenn Theod. einen Vorwurf darin findet, daß sie statt des Namens Christi mit Hintansetzung von diesem sich die Namen menschlicher Häupter beilegen. Die drei nun folgenden Ermahnungssätze gehn freilich am Ende auf Eine Sache, nehmlich die herzustellende christliche Einigkeit, sind aber doch nichts weniger als tautologisch. τὸ αὐτὸ λέγειν, einerlei Rede führen. Zwar wird mit Thucyd. V, 31. Polyb. II, 62. (p. 206. Cas.) V, 104. (p. 615.) zu beweisen gesucht, die Formel bedeute nicht nur äußere Uebereinstimmung der Rede,

ſondern auch innere der Geſinnung, um ein Gleiches auch für unſre Stelle zu behaupten; allein erſtlich bezeichnet der Ausdruck in den angeführten Stellen nichts Höheres als ein politiſches Uebereinſtimmen, ein Zuſammentreffen in gleichem polit. Zweck, ſodann braucht Paulus, wenn er innere Herzenseinigkeit bezeichnen will, immer andere Ausdrücke, und endlich ſcheint mir der Hinblick auf die Verhältniſſe weit rathſamer zu machen, daß wir beim Wortſinn ſtehen bleiben. Reich ἐν παντὶ λόγῳ waren ſie bereits (V. 5), aber das Eine, will er ihnen ſagen, mangle noch, daß ſie alle Eine Rede führen, daß ſie in dem, was ſie reden, einſtimmig ſeyen; was freilich ohne innere Uebereinſtimmung weder möglich noch löblich wäre, aber ohne daß P. darum dies zu ſagen brauchte. Das zweite καὶ μὴ — σχίσματα kann als bloße Erläuterung durch's Gegentheil betrachtet werden, wodurch, wiefern das wirkliche σχίσμα eine Folge des λέγειν διάφορα iſt, ſeine Meinung deutlicher hervortritt; im letzten Gliede aber, ἦτε δὲ — γνώμῃ, ſteigt er, zur Affirmation zurückkehrend, zur wahren innern Urſache der Einigkeit oder Uneinigkeit empor. Warum wir hier mit Billroth das zweite Glied parenthetiſch nehmen ſollten, um das dritte mit dem erſten zu coordiniren, ſehe ich nicht, da P. δὲ nicht nur wie jeder andere Schriftſteller als ſondern brauchen kann, ſondern auch Eph. IV, 15 wirklich gebraucht hat. Zwiſchen νοῦς und γνώμη gar nicht zu unterſcheiden, wie Einige (Schulz, Pott, auch Billroth hat Luſt) gethan, iſt wegen des wiederholten Pron. τῇ αὐτῇ durchaus nicht zu geſtatten. Die gewöhnliche Unterſcheidung (Chryſoſt., Theod., Calv., Grot., Heyd., A.) iſt, daß νοῦς die Anſicht, γνώμη die Geſinnung bezeichne. Wahrſcheinlich hat die Reihefolge der Wörter vornehmlich dazu geführt. Da aber νοῦς bei P. nie sententia bedeutet, ſ. d. Lex. wohl aber Röm. I, 28. Eph. IV, 17 die Geſinnung, auch das Dichten und Trachten, Wollen und Bezwecken (vgl. Röm. XI, 34. 1 Kor. II, 16), dagegen γνώμη, wo es vorkommt, Meinung, Anſicht, und wiefern dieſe auf etwas zu Thuendes geht, Rath (VII, 25. 40. 2 Kor. VIII, 10. Philem. 14), ſo iſt die Unterſcheidung grade umzukehren. Die Ordnung der Ausdrücke darf uns gar nicht ſtören, denn P. gehört zu denen, welche die richtige Anſicht für eine Tochter der richtigen Geſinnung anſehn. καταρτίζειν von ἄρτιος (ſ. z. Gal. IV, 12), in geraden, geſunden, überhaupt in den rechten und gehörigen Stand verſetzen oder zurückbringen. Dies geſchieht nun allerdings auch da, wo das Geſpaltene, Getrennte, aus ſeinen Fugen Gegangene wieder vereinigt wird, und daher findet ſich das Verbum in den von L. Bos, Elsner, Raphel, citirten Stellen Herod. V, 28. 29. (IV, 61. καταρτισμός) von

der Versöhnung in sich gespaltener Staaten gebraucht, und in sofern haben die Ausleger, welche es geradezu von Versöhnung, Vereinigung verstehn (Chrys., Theod., Heum., Heydenr., Pott, A.), so wie die andern, welche es durch coagmentati übersetzen (Calv., Beza, Lap., Baumg., A.), in der Sache keinesweges Unrecht, aber daß auch den Alten das Verbum eigentlich nur „wieder zurecht bringen" bedeutet habe, lehrt der Gegensatz von νοσεῖν bei Herodot, und wir werden auch hier den Begriff am sichersten in solcher Allgemeinheit fassen. Wo Spaltungen sind, wo Verschiedenheit herrscht in Ansicht und Gesinnung, da steht nichts am rechten Orte, befindet sich nichts in seinen rechten Fugen; wo aber wahre Uebereinstimmung waltet, da ist alles gerade, fest und sicher. **Perfecti** (Vulg. Grot., auch Syr. ܓܒܪܝܢ wie τέλειοι Matth. V, 48) giebt nicht ganz den rechten Begriff. Unsrer Sprache fehlt ein gleichgeltendes Wort. Der Sinn: daß nicht Spaltungen unter Euch seyen, sondern Ihr durch Gleichheit der Gesinnung und der Ansicht im rechten, gesunden Zustande verbleiben möget.

V. 11. beginnt die ausgesprochene Ermahnung zu begründen. Es ist mir nehmlich (γάρ; eines Zwischengedankens [s. Billr.] bedarf's hier nicht) kund geworden (ἐδηλώθη; man hat bisweilen zu viel im Vb. gesucht) durch die Leute der Chloe, daß Zank unter Euch sey. Wer Chloe gewesen, und wer ihre Leute, wissen wir nicht; nur daß die Korinther sie gekannt haben müssen, zeigt die Art, wie sie genannt wird, und daß er von ihren Leuten unmittelbar die Kunde erhalten, die Präp. ὑπό. Wahrscheinlich also war sie eine korinthische Christin, ihre Leute konnten in Geschäften nach Ephesus gekommen seyn.

V. 12. Erläuterung, was er meine mit dem ἔριδές εἰσιν. Die dies andeutende Formel λέγω δὲ τοῦτο ὅτι läßt zwei Auffassungsarten zu, je nachdem τοῦτο rückwärts oder vorwärts bezogen wird. Wenn jenes, so spricht er: ich sage dies (ὅτι ἔρ. εἰσιν) darum, weil; wenn dieses, ich meine aber dies, daß. Letzteres richtiger, theils weil das Gesagte nicht sowohl zu begründen als zu erklären ist, und im Flg. erklärt wird, theils weil im ersten Falle τοῦτο weggeblieben, und λέγω δὲ διὰ τοῦτο ὅτι geschrieben worden wäre. Aehnliche Formeln kommen öfter in den Briefen, auch den unsrigen, vor, und haben manchmal einige Dunkelheit. Drum scheint mir's nützlich, sie hier in Uebersicht zu bringen. λ. δὲ τοῦτο erscheint nicht wieder, einmal τοῦτο δὲ λέγω, so daß τοῦτο auf das Folg. geht, und Vorhergesagtes erläutert wird, Gal. III, 17. (s. m. Comm.). Dieselbe Formel, aber so, daß τοῦτο zurückbezogen werden muß:

das ſage ich in der Meinung oder Abſicht, 1 Kor. VII, 35. Kol. II, 4, alſo ebenfalls erklärend; dagegen beſchränkend, τοῦτο vorwärts zu beziehen, τοῦτο δὲ φημί, 1 Kor. VII, 29, das aber ſage ich. (Ueber XV, 50. ſ. zur St.). τοῦτο οὖν λέγω, ſo daß τοῦτο vorwärts zu beziehn, οὖν aber nur Zeichen der Rückkehr von einer Abſchweifung iſt: das alſo ſage ich, Eph. IV, 17. Mit Auslaſſung von τοῦτο, das aber zurückbezogen werden müßte, in negativen Sätzen: ich meine dies nicht ſo, 2 Kor. VII, 3. VIII, 8. (οὐ πρὸς κατάκρισιν, κατ' ἐπιταγὴν λέγω); λέγω δὲ mit flg. Infin. Röm. XV, 8 zu Erklärung eines eben gebrauchten Ausdrucks; aber um eine ganz neue Erörterung deſſelben Gegenſtandes einzuführen, Gal. IV, 1. V, 16. Außerdem ἐγὼ δὲ λέγω Eph. V, 32, um die Beziehung anzugeben, in welcher er etwas Vorhergehendes geſprochen habe. Endlich ἀλλὰ λέγω Röm. X, 18 f. und λέγω οὖν XI, 1. 11, wo er ſich ſelbſt in Bezug auf das vorher Behauptete Fragen zur Beantwortung vorlegt. (Vgl. m. Commentare zu den betr. St.) — ἕκαστος ὑμ. λέγει. Jeder von Euch ſpricht. Freilich nicht Jeder alles, aber Jeder etwas, der Eine dies, der Andere jenes. Eigentlich war zu ſchreiben: ὅτι ὑμῶν ὁ μὲν λέγει· ἐγώ εἰμι Π., ὁ δὲ ἐγὼ Α. u. ſ. w. Aehnlich XIV, 26. vgl. III, 4. Nun folgt die Aufzählung der Parteinamen, die man ſich gab. Zu den Genitiven iſt nichts von dem allen zu ſuppliren, was den Ausl. eingefallen iſt, εἶναί τινος heißt Jemand angehören, und mehr bedarf es nicht. Was wir von Apollos wiſſen, beſchränkt ſich auf die Notizen Apg. XVIII, 24 ff. Von Geburt war er ein Jude aus Alexandrien, dem Hauptſitze jüdiſcher ſowohl als helleniſcher Gelehrſamkeit, war um die Zeit zwiſchen Paulus erſtem kurzen und zweitem dreijährigen Aufenthalt in Epheſus in dieſe Stadt gekommen, um als Johannesjünger, aber ſchon damals brennenden Eifers voll, die Kunde vom Meſſias (τὰ περὶ τοῦ κυρίου), offenbar nicht vom Erſchienenen, ſondern vom bald zu Erwartenden, zu predigen, und hatte dies ἀκριβῶς gethan. Dies konnte nur darin beſtehn, daß er aus der Schrift ſowohl die Nothwendigkeit erwies, daß er nun bald erſchiene, als die Merkmale angab, an denen er zu erkennen ſeyn werde, und als Johannesjünger wahrſcheinlich auch die Bedingungen, welche der Theilnehmer ſeines Reiches zu erfüllen hätte. Aquila und Priscilla unterrichteten ihn genauer. Von ihnen, die zwei Jahre in Korinth mit Paulus zuſammen gelebt hatten, und fortwährend ſeine Freunde blieben, kann er keine andere Form des Chriſtenthums empfangen haben, als die freie, univerſaliſtiſche ihres Lehrers, und da er nun ſofort ſelbſt als Lehrer auftritt, dürfen wir annehmen, daß er in allen weſentlichen Lehrpunkten mit dieſem einſtimmig geweſen

sey. Von Ephesus ging er, noch vor P. Rückkehr dahin, nach Korinth, und war den dortigen Gläubigen sehr förderlich, indem er den Juden öffentlich und mit vielem Eifer den Schriftbeweis führte, daß Jesus der Messias sey. Daß er die Gemeine durch neue Glieder gemehrt, wird eigentlich nicht gesagt, geht aber aus der Erzählung als fast nothwendige Folge hervor. Wie er sich gegen die Heiden verhalten, wird gar nicht gemeldet. In unserm Briefe erscheint er wieder in Ephesus. Charakterisirt wird er als *ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς*. Das zweite Prädikat bezeichnet ihn deutlich nicht nur als bewandert in den heil. Schriften seines Volks, sondern auch als geschickt in der damaligen Kunst ihrer Auslegung und Anwendung für den Zweck seine Lehrsätze zu beweisen. Das erste ist minder deutlich, wiefern es ihn eben sowohl als gelehrt wie als beredt bezeichnen kann, da die zu Apg. XVIII, 24 zahlreich beigebrachten Stellen aus Profanschriftst. hinreichend darthun, daß beide Bedeutungen im Gebrauche waren Doch was von ihm gesagt wird, scheint zu zeigen, daß er beides war, wissenschaftlich gebildet (und als Alexandriner gewiß nicht einzig in jüdischer Wissenschaft) und vermögend seinem Wissen durch seine Rede Eingang zu verschaffen. Und eben hierin muß das Unterscheidende zwischen ihm und Paulus liegen. In der Lehre stimmten sie überein, an Geisteskraft, ja auch an jüdischer Theologie und Macht der Rede (von der führwahr doch seine Briefe zeugen) stand P. gewiß nicht unter ihm; aber während P. aus Grundsatz die Anwendung der Gelehrsamkeit und die wissenschaftlich rhetorische Form verschmähte, machte Apollos einen Gebrauch von ihr, wie ihn der Boden, auf dem er wirkte, zu fordern schien, und nur hierin können die beiden Parteien der Pauliner und Apollonier sich unterschieden haben. Jene hielten sich an Paulus, der ihr erster Lehrer gewesen, den sie besser zu verstehen meinten, von dem sie vielleicht wußten, er verwerfe die andere Form, und thaten's mit der einseitigen Entschiedenheit, durch welche geistesschwache Anhänger sich vor ihrem Meister auszuzeichnen pflegen. Andere, mehr gebildete wahrscheinlich, ob Juden, ob Heiden von Geburt, fanden Wohlgefallen an der gelehrteren, ausgebildeteren Form, und eben so wie jene in Einseitigkeit befangen, setzten sie den neuen Lehrer über den alten, fanden größere Weisheit in seiner Rede, und wollten lieber apollonische als paulinische Christen seyn. Diese beiden Parteien stritten einzig um die Form der Darstellung und um die höhere Tüchtigkeit der Lehrer, so daß wenn der Irrthum, als hange von der Form etwas ab, und sey der eine Lehrer mehr als der andere, ihnen genommen werden konnte, Die wenigstens, die es redlich meinten, leicht zu vereinigen seyn mußten. Mißlicher stand es mit

der petriniſchen Partei *). Wenn die Wortführer derſelben nicht in Korinth ganz andere Leute waren, als ſie ſich ſonſt allenthalben zeigen, ſo waren ſie engherzige Judenchriſten, die ſich die Theilnahme der Heiden am Chriſtenthum am liebſten gar nicht, oder, da dies nicht mehr zu erreichen war, nur auf die Bedingung der Annahme des moſaiſchen Geſetzes gefallen laſſen wollten, und denen daher Paulus mit ſeiner freien Predigt ein Greuel war. Zwar begegnen wir in unſern Briefen nirgends einer Widerlegung ſolcher Anſichten oder Zurückweiſung ſolcher Anforderungen; allein daraus folgt noch nicht, daß wir uns von ihnen ein anderes Bild zu machen haben. In Korinth, wo die meiſten Gemeinglieder Heidenchriſten waren, wo mehr Bildung herrſchte als in Galatien, wo alle Verhältniſſe dahin wirkten, einen freieren Sinn ſelbſt unter Juden zu erzeugen, wievielmehr unter geweſenen Heiden zu erhalten, da konnten ſie nicht ſo raſch zu Werke gehn, nicht geradezu mit ihrer Forderung hervortreten. Ein Umweg war von Nöthen, wenn ſie zum Ziele kommen wollten. Erſt mußte Paulus Anſehn untergraben, erſt ſeiner Auktorität eine andere, höhere entgegengeſtellt werden, und dieſe konnte keine andere als die des Petrus oder Jakobus ſeyn. Hatte man es nur erſt dahin gebracht, daß Einer von dieſen, die Chriſtum ſelbſt gehört, aus ſeinem eigenen Munde ihr Apoſtelamt empfangen hatten, als einzig wahrer Apoſtel, Paulus als unberufener Eindringling erſchien, ſo hatte man gewonnen Spiel. War Paulus kein wahrer Apoſtel, ſo war auch ſeine Lehre nicht mehr zuverläſſig, war der Kritik der wahren Apoſtel und ihrer Jünger unterworfen, konnte nur in ſofern gelten, als ſie mit ihr einſtimmig war, wo nicht, war ſie nach der ächt apoſtoliſchen Norm zu beſſern oder zu ergänzen; ſtand aber dieſer Grundſatz einmal feſt, und hatte er in den Gemüthern der neuen Chriſten feſte Wurzel, ſo bedurfte es nur noch, die Hauptdifferenz der beiderſeitigen Lehre nachzuweiſen, und der Uebertritt zum petriniſchen Chriſtenthum war entſchieden. Daß man dieſen Weg betreten, und ſchon recht bedeutende Fortſchritte darauf gemacht hatte, lehrt unſer Brief. Es gab ſchon eine Partei, die, im Gegenſatz gegen Paulus, Petrus als ihr Haupt bizeichnete. Daß man gerade ihn als Aushängeſchild gebrauchte, kam entweder daher: daß überhaupt im Auslande Petrus bekannter als Jakobus war, oder auch

*) Daß nehmlich Kephas kein anderer als der Apoſtel Petrus ſey, dem P. in unſerm Briefe immer, an die Galater abwechſelnd ſeinen aramäiſchen Namen giebt, hat gegen Harduin u. A. ſchon Deyling (Obss. sacr. P. 11. S. 525 ff.) dargethan. Daß er nicht ſelbſt in Korinth geweſen war, eh' unſer Brief geſchrieben wurde, alſo nicht unmittelbarer Stifter einer Partei daſelbſt geweſen ſein kann, iſt heutzutage allgemein anerkannt.

weil die Unruheſtifter in Korinth gerade mit ihm in näherer Berührung geſtanden hatten. Und ſchon war es ſo weit, daß die Apoſtelwürde Pauli ſtark bezweifelt wurde, wie vornehmlich der zweite Brief uns lehrt, ſey es nun, daß P. bei Abfaſſung des erſten mit dieſer Lage der Dinge noch nicht ſo bekannt war, als er es durch Titus vor dem zweiten wurde, oder daß der Widerſtand erſt durch den erſten deutlicher hervortrat, oder daß er für jetzt noch leiſer auftreten zu dürfen glaubte, von einer Darſtellung der Verkehrtheit alles Parteiweſens noch Abhilfe erwartete. Aber Zeit war's allerdings, daß er dem Unweſen entgegentrat. — Nun wird aber noch eine vierte Partei genannt, die Chriſto anzugehören behauptete. Von ihr wiſſen wir, genau genommen, nichts. Die Vermuthung eines Ungenannten in Bowyers Conjekturen über das N. T. von Schulz, daß *Κρίσπου* für *Χριστοῦ* zu leſen ſey, hat durchaus nichts für ſich; die Annahme, daß P. die Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* im eigenen Namen denen der Parteien entgegenſtelle, wird durch die Form, in welcher V. 13 die Beſtreitung hereintritt, unſtatthaft, und eine Partei haben wir demnach gewiß darin zu ſuchen. Aber was für eine? Beſtritten wird ſie nirgends, ſo wenig als die petriniſche, um daraus etwas über ihr Weſen entnehmen zu können. Aber zufrieden mit ihr kann er auch nicht ſeyn, kann unmöglich in ihnen die rechten wahren Chriſten gefunden haben, da er ſie nicht den drei übrigen entgegen, ſondern mit ihnen zuſammenſtellt. So bleibt nichts übrig, als ſie entweder für Solche zu halten, welche Chriſtum eben ſo wie ihn, Apollos, und Kephas, für ein Parteihaupt anſahen, oder anzunehmen, daß ſie zwar zu keiner der Parteien gehört, aber darin gefehlt haben, daß ſie, anſtatt Allen die Verkehrtheit, Parteigänger zu ſeyn, und die Nothwendigkeit, in Chriſto Eins zu ſeyn, eindringlich vorzuhalten, mit ihrem Gegenſatze: Wir gehören Chriſto an, ſich mit den Parteien in eine Reihe ſtellten, und ſo, vielleicht bei beſſerer Ueberzeugung und guter Abſicht, doch die Vereinigung in Einen Körper durch den Schein, als forderten ſie Uebertritt zu ihrer Sekte, anſtatt zu erleichtern nur erſchwerten.*)

V. 13. Nun aber bricht ſein Unwille los, und macht ſich in einigen kurzen, aber gewaltig oratoriſchen Fragen Luft, worauf, wie gewöhnlich bei ihm, ruhigere Erörterung nachfolgt. *Μεμέρισται ὁ Χριστός*; Lachmann hat dies ohne Frage gefaßt, wie ſchon vor Theod. Einige; aber mit Unrecht. Erſt-

*) Eine prüfende Ueberſicht der vornehmſten Meinungen ſowohl über die Parteien überhaupt, als über die Chriſtuspartei beſonders, giebt die 1ſte Beilage.

lich hätte P., wenn er es als offenen Vorwurf geben wollte, gewiß geſchrieben, *καὶ μεμέρισται ὁ Χρ.*; ſodann aber, ohne Frage und Partikel könnte es nur ſarkaſtiſcher Ausruf ſeyn, zu dem hier nicht der Ort iſt; endlich, die Rede gewinnt unglaublich an Kraft durch Annahme der Frage, die Abweſenheit einer Fragepartikel aber darf uns nicht daran hindern, denn ſie geht aus der Macht des Affekts hervor, und findet ſich auch ſonſt bei Paulus, vgl. **IX, 11.** Gal. **III, 21.** Röm. **IV, 9.** Iſt Chriſtus in Stücken zertheilt? In dem Worte liegt eine gewaltige Rüge des frevelhaften Widerſinns, der in ſolcher Parteiung liegt. Das muß er doch annehmen, daß ſie an Chriſtus und ſeinem Heile Theil haben wollen. Und doch ſpalten ſie ſich in Sekten, und machen eine der andern den Vorzug ſtreitig. Gut, ſagt er, theilt Chriſtum, und es mag gelten; iſt aber Chriſtus nur Einer, kann er nur Einer ſeyn, und iſt ohne ihn kein Heil, wie könnt ihr doch ſo toll und thöricht ſeyn, und die Gemeine derer, die in ihm ſind, zerſpalten wollen in wer weiß wie viele Theile? Für ganz verfehlt iſt es zu achten, daß Grotius, Mosh., Seml., Mor., Roſ., *Χριστὸς* für evangelium oder doctrina nehmen wollten. — Schon etwas ruhiger iſt er in der zweiten Frage, und eben ſo klug als zweckmäßig ſein Verfahren, daß er nur noch von ſich ſelbſt handelt. Was von ihm gilt, gilt auch von den Andern, aber er nennt ſie nicht, damit es nicht ſcheine, als ſtreite er wider die Perſonen, und überdies, von ſich weiß er, daß er kein Parteihaupt werden will, daß er nicht ſich, ſondern Chriſtum allein gepredigt hat, und fühlt ſich empört, daß man ſeinen Namen als Sektenamen mißbraucht; von den Andern kann er's nicht mit ſolcher Beſtimmtheit ſagen. *Μὴ Παῦλος — ὑμῶν;* Eine Fülle von Gedanken, eine ganze Demonſtration liegt in dieſer kurzen Frage. Angehören, ſo ſchließt er, könnt Ihr nur dem, der ſich ein Recht an Euch erworben hat. Hat's alſo Paulus, gut, ſo gehöret ihm; hat's aber Niemand, als Chriſtus, der Einzige, der Euch zu erwerben geſtorben, und am Kreuze geſtorben iſt, wie könnt Ihr Statt ſeiner dem Paulus angehören wollen? *ἢ — ἐβαπτίσθητε;* Ein neues, nicht ſchwächeres Argument. Ihr ſeyd getauft, und durch die Taufe zu Gliedern der neuen Gemeinſchaft aufgenommen worden. So gehört Ihr dem, deſſen Name dort über Euch ausgeſprochen, dem zu Bekenntniß und Dienſte ihr verpflichtet worden ſeyd — das iſt *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομά τινος —;* war das Paulus, oder war es Chriſtus? War es dieſer, wie erkühnt Ihr Euch, eines Andern Namen zu führen, eines Andern Jünger ſeyn zu wollen?

V. 14. ff. Wahrſcheinlich waren, wenn auch nicht die Petriner, die ſich mit neuen Bekehrungen weniger abgegeben zu

haben ſcheinen, aber doch die Pauliner und Apollonier meiſt Solche, die durch P. oder Ap. ſelbſt zum Chriſtenthum gebracht worden waren, und um ſo eher daher berechtigt zu ſeyn glaubten, ſich pauliniſche, apolloniſche, Gläubige zu nennen. Darum freut ſich Paulus, daß er wenigſtens nicht Viele unter ihnen getauft hat. Er thut es in der religiöſen Form, in welche für ſein frommes Herz ſich jede Freude kleidete, in der Form eines Dankes gegen ſeinen Gott, der, ſo wie Alles, auch dies ſo gefügt habe. Er beſinnt ſich zunächſt nur auf Crispus (ohne Zweifel wohl denſelben, der Apg. XVIII, 8 als ἀρχισυνάγωγος erſcheint, Einer der wenigen Juden, die bald Anfangs ſich dem Glauben zugewendet hatten*)); und Gajus (wahrſcheinlich den Röm. XVI, 23 genannten ξένον αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης), dann aber ſpäter noch auf die Familie des Stephanas, der XVI, 15 ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας genannt wird, und giebt als Grund ſeiner Freude an, ἵνα μή τις — ἐβαπτίσθητε V. 15. Wiefern hier, daß Niemand ſagen kann, er ſey auf ſeinen Namen getauft, als eine Folge des vorher Geſagten betrachtet werden kann, wäre es nicht unmöglich ἵνα conſequutiv zu faſſen**); aber nothwendig iſt es nicht, indem man entweder (Billr.) den Gedanken vorher einſchieben kann: das ſage ich darum, oder die Worte auf den in εὐχαριστῶ liegenden Gedanken: es iſt mir lieb, daß es ſo iſt, beziehn. Da nun aber nicht nur das von P. beobachtete Verfahren überhaupt der Annahme wehrt, als habe er zwar in Korinth Viele zum Glauben gebracht, aber nur Wenige zur Taufe angenommen (Vgl. Apg. XVI, 33), ſondern auch Lukas ausdrücklich das Gegentheil bezeugt (Apg. XVIII, 8), ſo müſſen wir annehmen, er habe die Taufe (gewöhnlich?) nicht ſelbſt vollzogen, ſondern durch ſeine Gehilfen vollziehen laſſen, vielleicht weil er geglaubt, dieſe rein äußerliche Handlung bedürfe ſeiner nicht, vielleicht aus anderm, uns nicht bekannten Grunde. Nun werden wir zwar den bei V. 17 mit vielem Ernſt geführten Streit älterer Zeiten (noch bei Heumann viel darüber) über die Frage, ob denn P. gar nicht habe taufen dürfen, ob der Beruf zu predigen ohne zu taufen ein Vorzug für ihn, oder eine Beſchränkung geweſen, nicht erneuern; aber auf die von Niemand (meines Wiſſens) angemerkte Schwäche ſeines Argu-

*) Michaelis Einl. S. 1218. glaubte darin, daß er am Schluſſe des Briefes nicht namentlich gegrüßt wird, einen Grund zu finden, auch ihn den Gegnern Pauli oder Sektenhäuptern beizählen zu dürfen. (Daher wohl auch die bei V. 12 erwähnte Conjektur Κρίσπου für Χριστοῦ); aber auf ſolchen Grund läßt ſich nicht bauen.

**) Ueber die Zuläſſigkeit dieſer Faſſung überhaupt ſ. z. 2 Kor. VII, 9.

ments ist hinzuweisen. Das mußte P. doch wohl selbst erkennen, daß, wenn er anders eine Partei für sich sammeln und auf seinen Namen taufen wollte, es ganz dasselbe war, ob er's persönlich oder durch seine Gehilfen that. Entweder also hat er dies im Augenblick des Unwillens nicht bedacht, oder es nur so hingeworfen, hoffend daß ihn Niemand darum zur Rede stellen werde. Auch wir thun's nicht, klagen ihn darum noch keines täuschenden Kunstgriffs an; aber aufmerksam muß der Ausleger auch auf die Blößen machen, die sein Schriftsteller im Streite giebt. In den Worten λοιπὸν οὐκ οἶδα κτλ. scheint Billroth λοιπὸν für Mask. angesehn zu haben, da er mit Berufung auf Winer (Gramm. S. 433, wo aber diese Stelle nicht vorkommt) von Attraktion spricht; doch mit Unrecht, denn λ. ist adverbiales Neutrum wie 1 Thess. IV, 1.

V. 17. *Οὐ γὰρ — εὐαγγελίζεσθαι.* Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern zu predigen. Das οὐκ — ἀλλὰ hat hier Streit erregt, da P. ohne Zweifel wirklich getauft hat, und man hat daher die Verneinung mildern wollen, indem man sie durch nicht nur, nicht sowohl u. dgl. erklärte. Aber das Richtige ist hier wohl, daß P., immer noch in einigem Affekte sprechend, nach seiner Weise die Sache recht stark ausdrücken wolle, und einigermaßen auf die Spitze stelle durch die Erklärung: ich bin kein Täufer, sondern ein Prediger, wie denn allerdings der Zweck seiner Sendung nicht jener sondern dieser war. So haben also, dünkt mich, in der Sache diejenigen Recht, welche jene Erkl. vertheidigen, in der Form aber die, welche die Stelle buchstäblich verstehn; denn so wurde der Gedanke in diesem Augenblicke vom Schreibenden gefaßt. Vgl. Winer Gr. S. 415. Dieser Satz nun gehört noch zum Vorigen, als Begründung seines Verfahrens, nur wenige selbst zu taufen. Nun aber geht er sofort, gleich als füge er nur eine gelegentliche Bemerkung an, zu etwas Neuem über, worin ich nicht mit vielen Ausl. eine Abschweifung, sondern einen wesentlichen Theil seiner Erklärung über die korinthischen Spaltungen erkenne, nehmlich eine Rechtfertigung seiner Lehrweise gegen die apollonische, ihm Mangel an wissenschaftlicher und kunstreicher Darstellung vorwerfende Partei, worin er die Gründe zeigt, die ihn zu eben dieser getadelten Vortragsform bewogen haben. Daß er dies scheinbar nur an's Vorhergehende anhängt, darf uns nicht täuschen, ganz ähnlich ist der rasche Uebergang, durch welchen er sich Röm. I, 16 zum Hauptsatz V. 17 Weg bahnt. *Οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου.* Zuerst das Grammatische. σοφ. λ. erklären Viele durch λόγος σοφός, σεσοφισμένος, und nicht zu läugnen ist, daß ziemlich derselbe Begriff dadurch gewonnen wird. Aber die Form des Begriffes ist verschieden, und

zwar absichtlich. Das σοφὸν ist der zu verneinende Hauptbegriff: nicht eine dem λόγος angehörige oder gegebene σοφία sey es, die er darbieten solle, nicht das der Zweck, daß der λόγος, den er als εὐαγγελιστὴς in jedem Falle zu bringen hat, die Eigenschaft der σοφία habe. Dagegen λ. σοφὸς gäbe zusammen Einen Begriff, auch der λόγος würde mit verneint, und der Hauptbegriff trete in den Hintergrund. Vgl. V. 21 μωρία τοῦ κηρύγματος, II, 1 ὑπεροχὴ λόγου, zu Eph. I, 6 und Winer Gr. S. 190. Die Verbindung wird insgemein mit εὐαγγ. gemacht, nur von Storr und Flatt mit ἀπέστειλεν, wofür sich sagen ließe, daß bei der andern Verb. eigentlich μὴ erfordert würde. Dann aber hieße ἐν σ. λ. mit Weisheit der Rede, wie IV, 21 ἐν ῥάβδῳ mit der Ruthe. Im Sinne ändert's nichts, denn immer wird die Eigenthümlichkeit seiner Lehrart beschrieben. Was aber die Sache anlangt, so wird dieσοφ. λ. von den Meisten nur in die Form, von Bolten, Rosenmüller, Storr, Flatt, nur in den Inhalt, von Billroth in beide zugleich gesetzt. Nun ist aber nicht zu vergessen, daß eine Verschiedenheit des Lehrstoffs dem Ap. hier so wenig in den Sinn kommen konnte, als irgend über diesen Stoff Streit unter den Parteien war. Bedenkt man dann weiter, daß P. hier nicht das κήρυγμα, sondern λόγος ohne Artikel nennt, also nicht doctrina, sondern oratio, und daß das σοφὸν der Rede nicht in der Materie, sondern in der Form liegt, wiefern ein und derselbe Stoff λόγῳ σοφῷ ἢ μὴ behandelt werden kann, so wird man sich wohl für die erste Auffassung erklären müssen. Nicht das war, nach allem, was der Brief uns zeigt, der Vorwurf, der ihm gemacht wurde, daß er irgend Gegenstände verschwiegen habe, sondern daß er sie nicht in der Form vorgetragen habe, welche der hellenische Sinn zu fordern schien, nicht gestützt durch wissenschaftliche Demonstration, nicht hergeleitet aus Prinzipien, nicht angepaßt der Weise, wie Sophisten und Redner solche Gegenstände zu behandeln pflegten; und davon hatte Apollos wahrscheinlich mehr oder weniger gethan. Den Grund, warum dies nicht geschehen dürfe, noch seinerseits geschehen sey, enthalten die Worte ἵνα μὴ — Χριστοῦ, je nachdem man οὐκ ἐν σοφ. λ. verbindet, als Gedanke des Sendenden oder des Ap. selbst zu fassen; damit das Kreuz Christi nicht bedeutungslos würde. Κενοῦν leer machen, nichtig machen, seines Werths, seiner Kraft, Bedeutung, Gültigkeit berauben; vgl. IX, 15. 2 Kor. IX, 3. Röm. IV, 14. ὁ σταυρὸς τ. Χρ. Der Ausdruck findet sich Phil. III, 18, wo irdisch gesinnte, im Sündendienst befangene Menschen ἐχθροὶ τοῦ στ. τ. Χρ. genannt werden; Gal. V, 11. τὸ σκάνδαλον τοῦ στ., das Anstößige, das für Juden in dem Gedanken lag, ein Gekreuzigter sollte

der verheißene Meſſias ſeyn; VI, 12 *διώκεσθαι τῷ στ. τ. Χρ.* 14. *καυχᾶσθαι ἐν τῷ στ. τ. Χρ.* Es iſt die Thatſache, welche dem Apoſtel das ganze Weſen der Erlöſung ausmachte, der Tod des Herrn am Kreuze für das Heil der Welt in ſeiner ganzen vielumfaſſenden Bedeutung; das Objekt ſeiner Verkündigung, wie alles ſeines Denkens. Nun wird es gewöhnlich als die Lehre davon erklärt, aber nicht dieſe Lehre war es, auf welche P. ſein Vertrauen ſetzte (Gal. VI, 14), nicht die Lehre, der die unheilige Geſinnung ſich entgegenſtellte (Phil. III, 18), ſondern die Thatſache ſelbſt in ihrem Zweck und ihrer Wirkung, und wenn daher hier *ὁ στ.* vom *λόγος τοῦ στ.* V. 18 ausdrücklich unterſchieden wird, ſo werden wir uns bewogen fühlen, auch hier nicht ſowohl an die Lehre, als an die Sache ſelbſt zu denken. Wiefern aber litt dieſe durch die *σοφία λόγου*? P. ſelbſt ſagt's nicht, die wahrſcheinlichſte Antwort könnte vielleicht dieſe ſeyn: Nicht in der That litt ſie, ſondern in der Meinung der Menſchen. Gewann der Prediger die Herzen durch ſeine Redekunſt oder die Gewalt ſeiner Argumente, ſo ſchien nicht die Macht der Thatſache ſelbſt es zu ſeyn, welche die Gemüther überwand, ſondern die Art ihrer Verkündigung, ſo glaubte man nicht an Chriſtum, weil er ſich der Menſchheit als hilfreich erwieſen, ſondern weil der Redner die Gemüther überredet hatte. Das aber, glaubte P., dürfe nicht geſchehn. Dies ſcheint auch die Auffaſſung Theodorets, Bezas, Mosheims und A. Will man aber *ὁ στ.* von der Lehre nehmen, ſo wäre der (leichtere) Sinn dieſer: damit nicht (durch Verſetzung mit fremdartiger Zuthat, Tünchung mit fremdem Schmuck) die Lehre vom Kreuzestode Chriſti ihrer wahren, eigenthümlichen Kraft beraubt würde. Andere anders. Nur von Uebergehung, Verſchweigung, Beſeitigung, Vertauſchung gegen andere Lehren kann in dieſem Zuſammenhange gar nicht die Rede ſeyn. — Der jenem negativen *οὐκ ἐν σ. λ.* entgegenſtehende affirmative Theil des Gedankens iſt weggeblieben, vielleicht abſichtlich, vielleicht auch nur, weil der angeführte Zweckſatz die Gedanken des Ap. weiter führte.

V. 18 geht er nehmlich zu einer Darſtellung über, die, wiefern ſie über das Eigenthümliche ſeiner Lehrart nichts enthält, als eine Abſchweifung erſcheinen kann, von der er erſt II, 1 zum eigentlichen Gegenſtande zurückkehre. In der That aber iſt ſie nichts anders als eine Expoſition des V. 17 ausgeſprochenen Zweckſatzes, worin er, überhaupt in dieſem ganzen Theile ſeines Briefes wenig direkte Polemik übend, aus der Natur der Thatſachen und Lehren des Chriſtenthums, ſo wie aus dem Gegenſatze zwiſchen göttlicher und menſchlicher Weisheit, zu erweiſen ſucht, daß eine Anwendung der letzteren beim

Vortrage der evangelischen Lehre gar nicht statthaft sey. Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ. Die Stellung von γὰρ an dritter Stelle scheint P. dann zu lieben, wenn der Satz mit Artikel und Nomen anfängt, so Röm. I, 19. Der Genitiv ist offenbar objektiv, die Lehre vom σταυρός, d. h. vom Kreuzestode Christi als der Vermittelung des Heiles für die Menschheit. Τοῖς — μωρία ἐστίν. Es ist ihnen eine Thorheit, wiefern es ihnen eine solche scheint, eine Sache, in der sie keinen Verstand entdecken können. Warum? Weil Juden einen König wollten, bekleidet mit Macht und Herrlichkeit, Heiden aber, des Bewußtseyns der Sünde entbehrend, nicht begreifen konnten, was ihnen Einer solle, der für ihre Sünde in den Tod gegangen wäre. So stellt Betrachtung der Geschichte die Sache dar, Paulus selbst sagt nichts über dies Warum?, eigene dogmatische Erörterung des innern tieferen Grundes ist nicht dieses Orts. Τοῖς ἀπολλυμένοις. Denen welche zu Grunde gehn. ἀπόλλυσθαι, eig. umkommen, vernichtet werden, das Schicksal des Sünders, wie die Sünde ja den Tod in ihrem Gefolge hat, aber wie der Begriff des Todes, mehr umfassend als physische Vernichtung, all das Verderben, das geistig oder physisch der Mensch sich vorstellen mag, in einer andern Welt. Weil aber Alle Sünder, droht Allen die ἀπώλεια. Werden nun dennoch Klassen gemacht, Solcher die zu Grunde gehen, und Solcher welche nicht, so kann dies nur in der Annahme einer Vorherbestimmung, Einer Aussonderung eines Theils zur Rettung, mit Uebergehung der Uebrigen, geschehn. Und so wird solch eine Eintheilung eine Spur des im Apostel tiefer als Viele glauben wollen wurzelnden Prädestinationsglaubens, und das um so mehr, als sie wiederkehrend ist, vgl. 2 Kor. II, 15. IV, 3. 2 Thess. II, 10. Ohne solche Vorstellung würde er sie ἀπίστους oder sonst wie nennen. Nun aber erklärts ihm dies von Seiten Gottes her, warum ihnen eine Thorheit ist, was Andern δύναμις θεοῦ. Die Verwerfung der Prädestinationslehre im eigenen System hat die Exegeten dieses nicht erkennen lassen. οἱ σωζόμενοι, die, welche erhalten oder gerettet werden, nehmlich die nach Gottes Rath und Vorsatz dem allgemeinen Loose der ἀπώλεια entgehn und der σωτηρία (s. z. Röm. I, 16.) theilhaft werden. Zur Erklärung, wer die seyen, ἡμῖν hinzugefügt, nehmlich uns. In der Stellung von ἡμῖν findet Billroth eine Bescheidenheit, die nicht so hart seyn wollte ἡμῖν δὲ τοῖς σωζ. zu sagen, woran P. kaum gedacht hat. Er gab den Gegensatz in seiner ganzen Nacktheit, aber um seine Leser, sämmtlich Christen, nicht in Zweifel zu lassen, welcher Classe sie zugehören, sagt er ihnen, das sey er und alle Gläubigen. Diesen ists δύναμις θεοῦ, freilich kein genauer Ge-

genſatz gegen *μωρία*; aber eben das war das *μωρὸν τοῦ εὐαγγ.*, daß ein Gekreuzigter ſollte wirkſam ſeyn können für das Heil der Menſchheit. Vollſtändiger Röm. 1, 16. *δύν. θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*; dort wie hier aber kann *δύν.* nur tropiſch verſtanden werden; wie der Phyſiker alles eine Kraft nennt, wovon er eine Wirkung ſieht, auch wo er weder das Wirkende gewahrt noch den innern Zuſammenhang ſeiner Wirkſamkeit erkennt, ſo P. das Evangelium, von dem ihm gewiß war, es wirke dem Menſchen, der es annehme, die *σωτηρίαν*, und zwar eine Kraft Gottes, wiefern es nicht durch ſich ſelbſt wirkt, ſondern Gott durch das Evangelium. Welches die Art ſeiner Wirkſamkeit, erklärt er nirgends, ihm genügte die Erfahrung, daß es wirkſam war; Dogmatiker und dogmatiſche Ausleger haben ſich's, Jeder nach ſeiner Art, erklärt, ihnen und der Erfahrung müſſen wir die Erklärung überlaſſen.

Nach ſeiner Weiſe giebt der Ap. zum Beleg eine Schriftſtelle, Jeſ. **XXIX, 14.**, weder mit dem hebräiſchen Texte: וְאֹבְדָה חָכְמַת חֲכָמָיו וּבִינַת נְבוֹנָיו תִּסְתַּתָּר (es ſchwinde die Weisheit ſeiner (des Volkes) Weiſen, und die Klugheit ſeiner Klugen verberge ſich. Geſen.), noch mit der **LXX.** (*ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν αὐτοῦ, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν αὐτοῦ κρύψω*) völlig übereinſtimmend, und wie die meiſten der paulin. Schriftanführungen aus fremdartigem Zuſammenhang genommen, ohne daß wir mit Beſtimmtheit ſagen können, ob er nur das dort Geſagte als ähnlich dem jetzt Geſchehenden auf dies anwende, oder im Worte des Propheten eine wirkliche Andeutung der meſſianiſchen Zeit zu finden glaube. Der Zweck, für welchen er die Stelle anführt, ſcheint der zu ſeyn, den erſten Theil von V. 17. dadurch zu erklären, daß er zeigt, es müſſe ſo kommen, daß das Ev. den *ἀπολλ.* als Thorheit erſcheine, denn, wie Gott beim Propheten geſagt, die Weisheit der Weiſen ſolle vernichtet werden. Und daß es wirklich ſo gekommen ſey, zeigt er im Folgenden.

V. 20. Einen Hinblick auf Jeſ. **XXXIII, 18.** geben die meiſten Ausl. zu, andere läugnen ihn. Man kann ihn annehmen, denn nicht unmöglich, daß dem im A. T. höchſt bewanderten Apoſtel dieſe Stelle gerade lebhaft genug vorſchwebte, um ſeinem Vortrage die Form zu geben; aber nothwendig iſt es nicht. Er hat dieſelbe Form auch anderwärts, vgl. Röm. **III, 27.** Gal. **IV, 15.** Daß aber ein Zuſammenhang zwiſchen V. 19. und 20. Statt finde, obwohl ihn keine Partikel anzeigt, iſt unläugbar, und zwar wohl kein anderer als dieſer, daß jetzt die Erfahrung zeige, was dort der Prophet geſagt. Die Vernichtung der Menſchenweisheit, welche er verkündigt, hier ſey

sie erfolgt. Etwas Triumphirendes, wie Mosheim u. A. angemerkt, liegt in dem Tone der Rede. *ποῦ σοφός; κτλ.* Wo sind sie hin, jene Weisen mit ihrer Weisheit? Gott hat sie zunichte gemacht. Dies Wo sind sie hin? darf aber nicht allzubestimmt ausgedeutet werden; es kann alles darin liegen, was die Erklärer darin gefunden haben, denn der Satz ist völlig allgemein; aber es tritt nichts Einzeles darin klar hervor, und soll auch nicht. Ueber die gehörige Unterscheidung derer, welche *σοφοί, γραμματεῖς, συζητηταὶ* genannt werden, ist man noch nicht einig, und wird es auch kaum werden, da nichts mit Sicherheit erwiesen werden kann. Möglich ist, daß P. bloß auf hellenische, möglich, daß er bloß auf jüdische Weisheit blicke, möglich, daß er beide umfassen wolle, aber möglich auch, daß er gar keine Nationalunterschiede berücksichte. Unter diesen vier Möglichkeiten hat die zweite aus dem Grunde die wenigste Wahrscheinlichkeit, weil P. es hier wenig oder gar nicht mit Juden zu thun hat, nicht viel mehr wegen V. 22 f. die erste, die dritte und vierte streiten um den Vorrang. Die gewöhnlichste Ansicht seit Chrys. und Theod. ist die, daß *σοφὸς* Bezeichnung hellenischer Philosophen, *γραμματεὺς* jüdischer Gesetzlehrer und Gelehrten sey, und wiefern ohne Zweifel die Namen nach bekanntem Sprachgebrauche dazu dienen können, würde ich mich unbedenklich ihr hingeben, hätte P. nur die zwei gebraucht, um so den Gegensatz hellenischer und jüdischer Weisheit aufzustellen, und beider Verschwinden vor der offenbarten göttlichen Weisheit auszusprechen. Da aber noch eine dritte Gattung erscheint, welche bei dieser Eintheilung keine Stelle mehr findet, so wage ich es nicht. Die Auskunft, unter den *συζητηταῖς τ. αἰῶνος τούτου* Leute zu denken, die ohne Rücksicht auf Nationalverschiedenheit in den Künsten der Dialektik bewandert seyen, wie ebenfalls Chrys. und Theod. zuerst gewollt, erscheint mir doch zu unlogisch, und eben so ungangbar der von Pott vorgeschlagne Weg, *σοφὸς* als Gattungsbegriff, *γρ.* und *συζ.* als dessen Unterarten zu betrachten. Andere haben die *σοφ.* als Moralphilosophen (wie Sokrates), die *γρ.* als Sprach- und Geschichtsforscher, die *συζ.* als theoretische oder auch skeptische Philosophen deuten wollen, was aber weder in den Worten liegt, noch in eine so oratorische Darstellung wie die vorliegende, irgend hineinpassen will. Daher bleibt nur übrig, jede strenge Eintheilung nach bestimmtem Eintheilungsgrunde aufgebend, eine rhetorische Anhäufung verschiedener zwar nicht rein synonymer, aber doch auch nicht streng geschiedener Ausdrücke zu Bezeichnung der menschlichen Scheinweisheit anzuerkennen, wie Heydenreich gethan. Nun wird uns *σοφὸς* nicht den Begriff der Weisheit in seiner erhabensten Bedeutung, sondern den weitern, im hellenischen Leben aller Zeit beständig wiederkehrenden der

Bildung und Gescheutheit, γραμματεὺς aber, freilich nicht nach griechischem, sondern aus der LXX. und dem spätern Judenthum entlehntem Sprachgebrauch den der Gelehrtheit, Bewandertheit in γράμμασιν, d. h. allerlei Gegenständen des Wissens und der Schrift, darbieten. συζητητής findet sich bei P. so wenig noch einmal als συζητεῖν und συζήτησις (auch LXX. und Apokr. haben keins dieser Wörter); aber συζητεῖν bedeutet vielleicht fragen oder forschen Mark. I, 27. Luk. XXII, 23., aber gewiß disputiren und streiten Mark. VIII, 11. IX, 14. XII, 28. Luk. XXIV, 15. Apg. VI, 9. IX, 29., und eben so συζήτησις Streit, Disputation, XV, 7. XXVIII, 29. Daher werden wir auch συζητητὴς mit voller Sicherheit als Bezeichnung Solcher fassen können, die im Disputiren und seinen Künsten Fertigkeit besitzen und Ehre suchen. Manche (Beza, Lap., Grot., A.) haben, das beigesetzte τοῦ αἰῶνος τούτου von der Welt in physischem Sinne deutend, physische Philosophen, Forscher über Natur und Welt, darin gefunden, aber weder ὁ αἰὼν οὗτος hat diesen Sinn, noch spricht der angedeutete Gebrauch von συζητεῖν dafür. ὁ αἰὼν οὗτος, jetzt allgemein als Nachbildung des hebr. עוֹלָם הַזֶּה anerkannt, die gegenwärtige der Erscheinung des Messias vorgängige, und bis zur allgemeinen Errichtung seines Reichs und Eintritt der neuern, bessern (עוֹלָם הַבָּא) dauernde Zeitperiode mit allen ihr wesentlichen Eigenthümlichkeiten, und die ihr angehörige Menschheit (Vgl. zu Röm. XII, 2. Gal. I, 4.), Welt im biblischen Sinne. Dieser Genit. wird von Vielen (Calv., Beza, Mosh., A.) zu allen drei Wörtern bezogen, was grammatisch allerdings möglich ist, aber das Kräftige der Rede sehr abzuschwächen scheint. Besser daher wird er nur mit συζητ. verbunden; ein Wortkämpfer dieser Zeit, oder Welt, d. h. wie er für sie sich schickt und aus ihr hervorgeht, mit all ihren Fehlern und Eigenthümlichkeiten behaftet. Und so werden wir in diesen drei Fragen die drei hervorstechendsten Seiten des hellenischen Charakters in intellectueller Hinsicht, Gescheutheit, Gelehrsamkeit, Disputirfertigkeit, anerkennen. Die Antwort aber auf die Frage: wo ist das alles hin? erleichtert er dem Leser durch die neue Frage: οὐχὶ — κόσμου; hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht? Etwas ähnliches Röm. I, 22., wo auch über die paul. Verachtung der hellenischen Weisheit einige Winke gegeben worden sind. In wiefern aber hat Gott dies gethan? Die Erklärung steht im Folgenden, wiefern er nehmlich alles, was hellen. Weisheit ausgefunden hatte zu Begründung eines vollkommenen Zustandes und Erlangung des höchsten Guts, unbeachtet ließ, und auf entgegengesetztem Weg sie dem Ziele zu-

führte, so daß sie erkennen muß, das Wahre ganz verfehlt zu haben, und sich, absagend ihrem Dünkel, fortan der göttlichen Weisheit unterwerfen zu müssen.

V. 21. Erklärung, in wiefern Gott die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht habe. Vordersatz: ἐπειδὴ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος τὸν θεόν. Weil, oder nachdem, die Welt (Menschheit) Gott nicht erkannt hatte. Gott erkennen ist demnach das Ziel, zu dem sie hätte hingelangen sollen, und dessen Erreichung die Veranstaltung zur σωτηρία unnöthig gemacht haben würde. Diese Behauptung ist uns um so wichtiger, als sie nicht nur hier keine bloß gelegentliche Bemerkung, vielmehr, wie die ganze Stelle, mit großer Ueberlegung und Besonnenheit aufgestellt, sondern auch das Thema ist, welches P. mit grösserer Ausführlichkeit Röm. I — III, ausführt. So wenig mein Geschäft hier ist, zu dogmatisiren, so kann ich doch nicht unterlassen auf die große Folge aufmerksam zu machen, die daraus hervorgeht. Paulus nehmlich könnte dies nicht aussprechen, wenn nicht in seinem Innersten die Ueberzeugung lebte, daß auch nach dem Falle der Menschheit, den er ohne Zweifel annahm, ihr doch die Aufgabe sowohl als Fähigkeit geblieben sey, durch sich selbst zur Erkenntniß Gottes, durch diese Erkenntniß aber (die er in sehr erhabener Form gedacht haben muß, da er soviel von ihr erwartet) zur Wiederherstellung zu gelangen. Er war also weit entfernt, solche Folgen des Falles anzunehmen, wie eine spätere Theologie in seinen Schriften gefunden hat. Wie es gekommen, daß die Menschheit ihre Aufgabe nicht gelöst, darüber wird bald ein Wort zu sagen seyn. διὰ τῆς σοφίας, durch die Weisheit, nehmlich die eigene, wie der Zusammenhang lehrt, also nicht τῆς διὰ τῶν προφητῶν λαλούσης, wie Clem. Al. Strom. I, 18. (§. 88. S. 370. Pott.), oder praedicationis überhaupt, wie Bengel meinte. Aber diese Weisheit war auch nicht Hinderniß des Erkennens, wie Heydenr., Flatt, Billroth, A. gewollt, denn dann müßte entweder διὰ τὴν σοφίαν, oder diese Worte vor οὐκ ἔγνω stehn; sondern das Mittel, das sie angewandt hatte, dahin zu gelangen, das aber nicht zum Ziele geführt hatte. ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ. Diese Worte sind von allen Auslegern mißverstanden worden, theils vielleicht aus dogmatischem Grunde, theils weil man ihre Stellung vor dem Verbum entweder übersah oder willkührlich behandelte. Die älteste Erkl. von Clem. Al. τῇ διὰ τῶν προφητῶν κατηγγελμένῃ hat wenig Anklang gefunden, scheint jedoch in Bengels Worten quum tanta dei sapientia sit v. 25., wenigstens wie Flatt sie deutet, von den weisen Einrichtungen Gottes sowohl in der Natur als besonders bei den Juden, einigermaßen wiederzuhallen. Die gewöhnlichste Erklärung ist

die von Chrysostomus, welcher die Offenbarung göttlicher Weisheit in der Schöpfung und Natur darunter versteht, wahrscheinlich durch Vergleichung mit Röm. 1, 20 f. dahin geleitet, und hat sehr allgemeinen Beifall gefunden, auch nachdem Mosheim ihre Unstatthaftigkeit nachgewiesen. Dieser selbst bringt heraus: Gott in seiner Weisheit, d. h. die wahre Weisheit Gottes, die Leben und Seligkeit giebt, den Weg Gottes zur Seligkeit und zur Erlösung; gab also für eine untaugliche Erklärung eine untauglichere, die gar nicht in den Worten liegen kann. Eben so steht es mit der von Zach. und Hendenr., welche die Rathschlüsse und Veranstaltungen Gottes zur Erlösung durch Christum darunter denken, als ob das Nichtbeachten oder Nichtverstehn derselben als der Grund des im Nachsatze enthaltenen Beschlusses Gottes, σῶσαι τὸν κόσμον, irgend gedacht werden könnte. Eben so willkührlich verfährt Pott, indem er erst τὸν θεὸν ἐν τῇ σοφ. τ. θ. verbindet, dann ἐν für κατὰ gesetzt erklärt, und endlich findet, es bedeute dies nichts anders als τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ. Während aber alle diese den Genitiv subjektiv auffaßten, versuchten Lightfoot, Schöttgen, Bolten, mit nicht größerem Glücke die objektive Deutung, und nahmen σοφία τοῦ θεοῦ als sapientia circa deum, oder de deo, wodurch sie die Vorstellung der heidnischen Theologie oder Philosophie gewannen, ohne die entsetzliche Tautologie zu beachten, die man wahrlich dem Ap. an einer so durchdachten Stelle, wie die vorliegende sich in jedem Worte zeigt, nicht aufbürden darf. Die richtige Erklärung ist durch die Stellung gegeben. ἐν τ. σοφ. τ. θ. voranstehend kann nur entweder begleitende Umstände, oder wirkende Ursache bezeichnen. Jene Annahme gäbe keinen Sinn, also setzen wir diese. Durch die Weisheit Gottes, vermöge der Weisheit Gottes d. h. unter ihrer Leitung und Veranstaltung, erkannte die Welt Gott nicht durch ihre Weisheit. Daß es so gekommen ist, war also Veranstaltung Gottes selbst, und wird von P. als weise Veranstaltung betrachtet. Solche Vorstellung scheint die Ausleger erschreckt zu haben, da sie Gott zum Urheber der menschlichen Versunkenheit zu machen scheint, und ich zweifle nicht, stände nur z. B. ἀνοχῇ für σοφία da, sie würden sämmtlich eben so erklären, denn die Wortstellung führt unwiderstehlich dahin. Aber der Ausleger darf vor nichts erschrecken, was die Worte geben, wenn er nur zeigen kann, daß sein Schriftsteller, ohne seine Grundansicht zu zerstören, solch einen Gedanken denken konnte. Dies aber findet hier Statt. Zwar in der Darstellung des Römerbriefes wird das Nicht-Erkennen Gottes der Menschheit selbst zur Schuld gerechnet, nur die Hingabe in alle Art der Sünde von Gott abgeleitet, aber 1) konnte P. dies denken, so konnte er auch in jener Erschei-

nung eine höhere Causſalität anerkennen, konnte es um ſo mehr, wenn er annahm, ſchon darin habe die Menſchheit gefehlt, daß ſie διὰ τῆς σοφίας Gott erkennen wollte, Statt in ſeiner Offenbarung durch Natur und Gewiſſen; und 2) findet ſich eine ſolche Betrachtung im Römerbriefe ſelbſt. So wie hier Gott Urſache iſt, daß die Menſchheit ihn durch ihr (falſches) Mittel nicht erkennt und dadurch der Errettung bedürftig wird, ſo giebt er dort ſie in Ungehorſam hin, um ſeinen Zweck der Erlöſung durchzuführen (Röm. XI, 32.), ja ſogar ſeine eigene Veranſtaltung, das Geſetz, hat den Zweck, des Sündigens mehr zu machen (Röm. V, 20.), nur daß dort in beiden Stellen der höhere Zweck, die Menſchheit zu erlöſen, als ſolcher deutlicher hervortritt, als in unſerer Stelle, wo, für andern Zweck der Darſtellung, der göttliche Rathſchluß erſt als Folge dieſer menſchlichen Verirrung erſcheint. Und dort wie hier erkennt er in ſolchem Handeln Gottes eine hohe, ja unergründliche Weisheit an (XI, 33 ff.). Er ſagt alſo hier nichts, was ſeinem Syſtem, in welchem immer die beiden Standpunkte, der göttlichen Causſalität und der menſchlichen Freiheit, neben einander feſtgehalten werden, widerſpräche. Folglich ſind wir berechtigt, die Stelle ſo, wie die Worte fordern, zu verſtehn. εὐδόκησεν — πιστεύοντας, der Nachſatz. εὐδοκεῖν, wie Gal. I, 15. und ſonſt, Andeutung des freien, durch menſchliches Verdienſt nicht bedingten göttlichen Willens. σῶσαι τοὺς πιστ. σῶσαι könnte auffallen, da man dem μὴ γνῶναι der Welt ein φωτίσαι oder γνωρίζειν von Seiten Gottes entgegengeſtellt erwarten möchte. Aber zu bedenken iſt, daß dies μὴ γνῶναι in ſeinem ganzen Umfange und ſeinen Folgen gedacht wird, wie dieſelben Röm. I. ausgeſprochen ſind. Nicht aber ὁ κόσμος iſt es, dem dies zugedacht iſt, ſondern οἱ πιστεύοντες, denn nur dieſe ſind die σωζόμενοι, und gehören als Solche gar nicht mehr zum κόσμος, dem ſie vielmehr hier abſichtlich entgegengeſetzt werden. Das Mittel ἡ μωρία τοῦ κηρύγματος, die Thorheit der Predigt, (der Gebrauch von κήρυγμα bedarf wohl kaum der gelehrten Herleitung vom Heroldsamt und deſſen hoher Geltung in einer damals längſt verſchwundenen Zeit, die Pott gegeben), d. h. durch etwas, das in den Augen der auf ihre Weisheit ſtolzen Welt nur als Thorheit erſcheinen kann, nehmlich das κήρυγμα. Es erſcheint als Mittel der σωτηρία, weil es Mittel und Bedingung des Glaubens iſt (Röm. X, 14. 17.), von welchem jene auf Seiten der Menſchheit abhängig iſt.

V. 22 — 24. Dieſe drei Verſe hangen eng zuſammen, und enthalten eine Erläuterung deſſen, was V. 21. über die μωρία τοῦ κηρύγματος geſagt iſt. Für unrichtig muß ich's halten, daß Billroth, V. 22 allein ins Auge faſſend, dieſen

auf οὐκ ἔγνω beziehen will. Deutlicher hervortreten würde die richtige Verbindung, wenn P. geſchrieben hätte: ἐπεὶ Ἰουδαῖοι μὲν — αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες — ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κτλ.: allein ſchon bei Eph. V, 8. habe ich auf die Eigenthümlichkeit des paul. Stils aufmerkſam gemacht, die Partikel μὲν gegen das Geſetz der guten Schreibart auszulaſſen, woraus nicht ſelten Mißverſtändniſſe hervorgegangen ſind. Zu den dort gegebenen Beiſpielen laſſen ſich noch fügen: V, 12. τοὺς (μὲν) ἔσω κιλ. VI, 11. καὶ ταῦτα τινὲς (μὲν) ἦτε. VII, 34. IX, 16. ἐὰν (μὲν) γὰρ εὐαγγελίζωμαι. XI, 31. 2 Kor. IV, 5. VII, 8. ἡ (μὲν) ἐπιστολὴ ἐκείνη κτλ. XI, 21. κατὰ ἀτιμίαν (μὲν) λέγω. XIII, 9. ἡμεῖς (μὲν) ἀσθενῶμεν. *) Gal. III, 11. Nun zeigt der Ap., wie das κήρυγμα nothwendig Hellenen und Juden thöricht erſcheinen müſſe, indem es das nicht leiſte, was ſie fordern, unterläßt aber nicht, im Gegenſatz auch das, was es wirklich ſey, gebührend hervorzuheben. ἐπειδὴ iſt Cauſſalpartikel in einfacher Periode, wie ἐπεί unzählig oft, und wir haben nicht nöthig, mit Billroth zwei Vorderſätze mit zwiſchengeſtelltem Nachſatze anzunehmen, ſo bekannt übrigens dieſe Conſtruktionsart iſt. Zuerſt die Forderung: Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν. Durch Aufnahme der unbezweifelt richtigen Lesart σημεῖα für σημεῖον ſind wir der undankbaren Mühe überhoben, die mancherlei auf den Sing. gebauten Erklärungen Früherer zu prüfen, Eichhorns Verſuch aber (Einl. S. 96.), die Recepta durch ſeine Erklärung von σημεῖον als eine ausgezeichnete Perſon, nehmlich die eines weltlichen Regenten, zu ſtützen, ſinkt, wenn nicht in ſich ſelbſt, doch vor der überwiegenden Auktorität für den Plural zuſammen. So ſind's denn alſo σημεῖα, Zeichen, Wunder, welche die Juden fordern, nehmlich um eine Lehre für unverwerflich und wohlbegründet anzuerkennen. Die Richtigkeit dieſer Charakteriſtik zeigen die Evangelien, vgl. Matth. XII, 38. Luk. XI, 16. XXIII, 8. Joh. II, 18. 23. II, 2. IV, 48 VI, 30.; der Tadel dieſer Richtung darf nicht ſo genommen werden, als verwerfe P. alle Wunder, oder ſpreche ihnen alle Beweiskraft ab; er wirkte deren ſelbſt, und konnte auf ſeinem Standpunkte ſie nicht verachten. Aber eine Denkweiſe, die nichts für wahr erkannte, was nicht durch Wunderzeichen bekräftigt war, konnte ſeinem Geiſte nicht als die richtige erſcheinen. Denn der Wunderglaube ruht nur auf etwas Aeußerlichem, die ſeinige aber auf lebendiger Anſchauung und Erfahrung. Die σοφία, welche die Hellenen forderten, iſt uns bereits bekannt als wiſſenſchaftliche und redneriſche Form, und

*) Den Beweis wird der Commentar an den einzelen Stellen geben.

dialektische Demonstration. *) Zwar könnte man, wiefern hier nicht eine andre Form, sondern ein Lehrstoff entgegengesetzt wird, meinen, es sey auch in der σοφία ein Stoff und nicht eine Form zu suchen; allein erstlich wissen wir, daß das Hellenenvolk sich wirklich jede Abgeschmacktheit gefallen ließ, wenn sie nur ein philosophisches oder oratorisches Gewand anzog, also im Leben die Form für das Wesen hielt, sodann konnte auch P. hier nicht wohl einen bestimmten Lehrstoff denken, sondern mußte als das Eine, was sie forderten, diese σοφία setzen, die in sofern nun als Sachbegriff erscheint. — *Χριστὸν ἐσταυρωμένον.* Der Gegensatz der Leistung gegen die Forderung. Die Uebersetzung: ein gekreuzigter Messias, würde ihn recht wohl ausdrücken, denn eben das war das Anstößige, daß ein Gekreuzigter Heilbringer für die Welt seyn sollte; aber Χρ. ist bei P. nicht der abstrakte Begriff des Messias, sondern bereits Nomen proprium geworden, Bezeichnung der wirklichen historischen Person Jesu in ihrer Eigenschaft als Erretter der Menschheit, und muß daher auch hier so gefaßt werden; also ist zu übersetzen: Christum, den Gekreuzigten, eig. Christum, als einen der gekreuzigt worden. Der Sinn wird nicht verändert. Denn eben hierin lag der Gegensatz gegen Beider Forderung. Hier war kein σημεῖον, ein Mensch, der, Statt alle seine Feinde niederzuschmettern mit dem Donner seiner Macht, sich hatte binden und am Fluchholz tödten lassen (das große, aber freilich nicht geglaubte, σημεῖον der Auferstehung übergeht er klüglich), der konnte nicht Messias seyn für die Juden, und ein Gottessohn, der als Verbrecher hingerichtet worden, und dadurch die Sünder Gott versöhnte, mußte den Hellenen eine reine Absurdität erscheinen; Jenen ein σκάνδαλον, Ursache des Falls, hier in wiefern sie ihm nicht glauben konnten, wie das σκανδαλίζεσθαι ἐν αὐτῷ in den Evangelien bedeutet irre an ihm werden, Diesen μωρία. Dem Eindrucke, welchen dieß κήρυγμα auf die ungläubige Menge machte, setzt er nun passend die Erfahrung entgegen, welche die Gläubigen von der wahren Bedeutung der Thatsache Christus am Kreuz gemacht. *αὐτοῖς δὲ — σοφίαν. Χριστὸς* kann hier unmöglich die Person als Person bezeichnen, denn nicht in ihr als solcher sieht P. das Heil; aber auch nicht die Lehre von ihm, denn diese bezeichnet er ja schon im Verbum κηρύσσομεν; sondern den Stoff seiner Lehre oder Verkündigung, also die Thatsachen, in denen das Heil begründet, durch die es vermittelt war. Diesen Complex

*) Clem. Al. a. a. O. *Τοὺς ἀναγκαστικοὺς καλουμένους λόγους καὶ τοὺς ἄλλους συλλογισμούς.* Chrys. *ῥητορείαν λόγων καὶ δεινότητα σοφισμάτων.*

von Thatsachen nennt er *Χριστός*, nicht durch eine Vertauschung der Begriffe oder Benennungen ohne Grund, sondern wiefern die Person, Christus, der Träger aller dieser Anstalten und Ereignisse ist, der Mittelpunkt, auf welchen alle sich beziehn, der Hebel, der alle Kräfte in Bewegung setzt, der Grund- und Schlußstein des Gebäudes, welches Gott durch ihn erbaut. Diesen nennt er *θεοῦ δύναμιν, θεοῦ σοφίαν*, Gottes Kraft, Gottes Weisheit, d. h. eine Erweisung göttlicher Kraft und göttlicher Weisheit. Als solche erschien ihm Alles, was durch Christum vollbracht und vorbereitet worden war, die Ereignisse seines Lebens, die Wirkung seines Todes, die Erweckung des Getödteten zum neuen Leben, die Gründung der Kirche, die Verstoßung der Juden und die Annahme der Heidenwelt zur Theilnahme am Erbtheil Gottes. Von der Kraft, welche Christus dem Glaubenden verleiht zur Heiligung, von der Weisheit des Lebens, die er mit seinem Geiste in ihn ausgießt, kann hier nicht die Rede seyn, da hier, im Gegensatz gegen die Erscheinung des Geschehenen für den Juden und Heiden, nur zu sagen war, wie dasselbe sich dem Christen zeige, und zwar in seiner Objektivität als göttliche Veranstaltung. Daher auch, so wie *ἔστιν αὐτοῖς μωρία* bedeutete: es gilt ihnen für Thorheit, *ἔστιν ἡμῖν θ. δ. κ. θ. σ.* nur bedeuten kann: es gilt uns, wird von uns erkannt als solche. Das erkennende Subjekt sind die *κλητοί*, die von Gott Gerufenen *); und daß er sie so und nicht als *πιστεύοντας* bezeichnet, ist eine Andeutung, daß der Grund des Erkennens von ihm in der göttlichen *κλῆσις* gefunden wird. Was aber soll *αὐτοῖς*? Die neuern Ausleger schweigen (bei den ältern ist über solche Dinge nie Heil zu erwarten); aber für nichts kann es P. doch nicht statt *τοῖς δὲ κλητοῖς* geschrieben haben. Behaupten kann ich nichts, aber es scheint, als habe er es anstatt *ἡμῖν* gesetzt, vielleicht weil es ihm zu hart geschienen, den *Ἰουδαίοις* und *ἔθνεσιν ἡμᾶς* entgegenzustellen, und darum lieber die dritte Person gewählt, die er dann sofort durch *τοῖς κτλ.* erklärt. Wenigstens ipsis vocatis, was es eigentlich bedeutet, ist mir völlig unbegreiflich. Nur im Vorbeigehn endlich macht er durch *Ἰουδαίοις τε καί Ἕλλ.* auf die Gleichstellung der Nationen in Bezug auf den Ruf Gottes aufmerksam.

V. 25. In Bezug auf den Gedanken, daß das bestimmte Faktum des Kreuzestodes Christi, so nichtig es erscheine, so bedeutungsvoll doch sey, läßt er einen allgemeinen Satz nachfolgen, unter welchem jener enthalten ist, und zwar in einer Form, welche die auszusprechende Wahrheit auf die Spitze stellt. *Τὸ*

*) Nicht vom Gemeinboten zur Versammlung in Ermangelung der Glocken, wie Bolten zur St. meinte.

μωρὸν τοῦ θεοῦ. Das Thörichte von Gott. Der Genit. kann partitiv und subj. genommen werden, beides ächt griechisch. Jenes giebt den Sinn: dasjenige in Gott, gleichs. derjenige Theil Gottes, welcher thöricht ist; dieses: dasjenige in den Handlungen, Veranstaltungen Gottes, was th. ist. Bei der ersten Fassung kann das zweite Glied der Vergleichung so genommen werden wie es ist: das Thörichte von Gott ist immer noch weiser als die Menschen; Gott und die Menschen werden verglichen in Bezug auf Weisheit, und erst Folgerung daraus, daß auch zwischen dem, was von beiden ausgehe, das nehmliche Verhältniß Statt finde. So Winer (Gr. S. 201). Bei der zweiten muß man, da τὸ μωρὸν nicht mit den Menschen selbst, sondern nur mit einer Eigenschaft derselben verglichen werden kann, diese aber nicht wieder τὸ μωρὸν seyn kann, (in welchem Falle die Auslassung ganz in der Regel wäre, vgl. Matth. gr. Gr. §. 453. anders aufgefaßt bei Winer), aus dem Zusammenhange τὸ σοφὸν ergänzen, was von den Ausl. ziemlich durchgängig geschehen ist. So kommt man allerdings unmittelbar zu dem Satze: das Thörichte, was vom Gott ausgeht, ist immer noch weiser, als das Weiseste, was von den Menschen, aber mit vollem Recht hat Winer diese Erkl. contort genannt, und wir schließen uns der seinigen an, die zu gleichem Ziele führt ohne allen Zwang. Eben so im zweiten Satze. Der wahre Gedanke ist: Gottes Weisheit und Macht ist so groß, daß auch da, wo sie sich am wenigsten zu zeigen scheint, sie doch noch alles übertrifft, was irgend Menschenweisheit ersinnen, Menschenmacht erstreben kann; hat aber von dem, was daraus abzuleiten ist: eben so ist auch Χριστὸς ἐσταυρωμένος, so thöricht er erscheinen mag, so sehr doch θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, seine Form entlehnt, die durch das Streben nach recht starkem Ausdruck bis zur Paradoxie gesteigert ist.

V. 26. Beweis (γάρ) des letzten Satzes aus der eigenen Erfahrung. βλέπετε, das Valla, Erasm., Beza, A. als Indik. nehmen, wird richtiger mit Vulg., Chrys. und den Meisten als Imperativ gefaßt, P. fordert die Leser auf, die eigene Erfahrung zu betrachten, um bestätigt zu finden, was er eben gesagt. τὴν κλῆσιν ὑμῶν. Der vollkommen richtigen Deutung Beza's: quam rationem sequutus sit dominus in vobis vocandis, hätte eine andere, unmögliche, welche die Worte durch ὑμᾶς τοὺς κλητοὺς oder auch τοὺς κλητοὺς ὑμῶν erklärt (Mosh., Semler, Pott,) nicht entgegentreten sollen. Was P. sagen will, ist dies: Seht den Beweis in Eurer eigenen Berufung; ein Mensch würde, um seine Veranstaltung möglichst glänzend und erfolgreich zu machen, sich an die Weisesten, Vornehmsten

ſeines Geſchlechts gewendet haben, und Jeder dies höchſt weiſe finden, Gott gerade das Gegentheil. In den Sätzen οὐ πολλοὶ — εὐγενεῖς iſt wohl am richtigſten, wenn man ἐκλήθησαν ergänzt (Zach., Heydenr.), nicht mit den Meiſten εἰσὶν ἐν ὑμῖν oder ἐστέ. σοφοὶ κατὰ σάρκα, worin der Beiſatz zu näherer Beſtimmung des σοφοί dient, wird verſchieden erklärt, κατὰ τὸ φαινόμενον, κατὰ τὸν παρόντα βίον, κατὰ τὴν ἔξωθεν παίδευσιν, Chryſ., ex sapientiae genere quod unum hominibus probatur, Beza, Weiſe nach menſchlichem Urtheil, Mosh., u. ſ. f. Es ſind Solche, welche zwar für σοφοὶ gelten, d. h. für Beſitzer der höheren Bildung und tieferen Erkenntniß, aber, weit entfernt, im Beſitz der wahren, erhabenen Weisheit zu ſtehn, welche, von Gott kommend, göttlich, geiſtig (πνευματική) iſt, und die Tiefen der göttlichen Geheimniſſe durchſchaut, es nur ſo weit gebracht haben, Menſchliches mit menſchlichem Verſtande zu begreifen. Nun ſteht dem πνευματικὸν gegenüber das σαρκικόν, immer Bezeichnung des gemein- und irdiſchmenſchlichen, und σὰρξ iſt dem Ap. alles, was nicht göttlich und geiſtig iſt, alſo auch eine Bildung dieſer Art iſt σαρκικὴ oder κατὰ σάρκα. Dieſe Worte aber auch bei den folgenden Adjektiven zu wiederholen, was viele Ausl. gethan, iſt weder Nothwendigkeit, noch, wie ich glaube, Berechtigung vorhanden, da man κατὰ πνεῦμα δυνατὸς oder gar εὐγενὴς nicht ſeyn kann. Die Worte bezeichnen nichts als Macht, bürgerliche Bedeutſamkeit (potentia) und adelige Geburt. Was nun die Wirklichkeit mitgebracht hatte, daß unter den Erſtlingen des Glaubens nur wenig Angeſehene ſich befanden, und was eine rein hiſtoriſche Betrachtung theils in der Frivolität, theils in der Scheinweisheit der Höhergeſtellten, und im Gegenſatze der Lehren und Forderungen des Chriſtenthums gegen ihre Welt- und Lebens-Anſicht begründet ſieht, darin findet P. von ſeinem theologiſchen Standpunkt aus eine göttliche Abſichtlichkeit, und überzeugt wie er iſt, daß alles was von Gott ausgehe, ein Akt hoher Weisheit ſeyn müſſe, ſieht er auch hierin eben dieſe Weisheit abgeſpiegelt. So wenig er deßhalb getadelt werden darf, ſo darf doch der logiſche Fehler nicht verſchwiegen werden, welcher darin liegt, daß er, anſtatt den Beweis zu führen, daß dieſe Erſcheinung aus göttlicher Weisheit hervorgehe, ſich derſelben als eines Arguments bedient, die V. 25. ausgeſprochene Behauptung zu beweiſen, worin ein offenbarer Cirkel liegt. An ſeiner Statt haben die Ausleger großentheils es über ſich genommen, den hiſtoriſchen Beweis für die in der Erſcheinung kundgegebene Weisheit Gottes auszuführen, was wir ihnen in unſerer rein exegetiſchen Stellung ganz überlaſſen müſſen.

V. 27 f. Der affirmative Theil der Darſtellung des Ge-

schehenen, so stark und schroff als möglich ausgeführt. τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, den thörichten Theil der Welt. Dem σοφὸν steht eigentlich das ἀμαθὲς entgegen, und Ungebildete sind es auch nur, die P. meint; aber theils gelten diese den Inhabern der Welt-Weisheit für wirkliche Thoren, theils war es dem Ap. um den stärksten Ausdruck zu thun, der irgend zu finden war, um seinen Gegensatz in's grellste Licht zu stellen. ἐξελέξατο ὁ θεός, er hat sie sich ausgewählt, herausgelesen aus der Gesammtmasse des κόσμος, um sie zu seinem besondern Eigenthum zu machen, und durch seine Gnade vor allen Andern zu beseligen. Vgl. zu Eph. I, 4. τὰ ἀσθενῆ τ. κ. sind den δυνατοῖς entgegengesetzt, also die machtlosen, unangesehenen in bürgerlichem Verhältnisse. Ich begreife nicht, warum hier Einige lieber an geistiges Vermögen und Unvermögen, Andere an Reichthum und Armuth gedacht haben. Weder in den Worten noch in Zweck und Zusammenhang der Stelle liegt ein Grund dazu. Den εὐγενέσιν stellt er τὰ ἀγενῆ entgegen, die Niedriggebornen, aber damit nicht zufrieden, fügt er noch stärkere Ausdrücke hinzu, τὰ ἐξουθενημένα, das Verachtete (Röm. XIV, 3.), ja noch höher steigend τὰ μὴ ὄντα, das was gar nicht ist, Ausdruck der bis zum völligen Nichts herabgesunkenen Niedrigkeit, des absoluten Mangels aller Geltung in der Welt, stärker noch, als das gewöhnlichere μηδὲν εἶναι. Als Zweck aber, warum Gott so gethan, wird Beschämung und Vernichtung der Weisen und Mächtigen angegeben. Das καταισχύνειν der Weisen und Mächtigen (jetzt ἰσχυροὶ statt δυνατοὶ genannt, aber in demselben Sinne) kann er sich in mehr als Einer Hinsicht gedacht haben, für sie selbst, wiefern die Erwählung der Ungebildeten und Niedrigen sie lehren mußte, wie ihre Weisheit und ihre Macht so gar nichts werth sey, ihnen vor Gott nicht das Geringste nütze, für Andere, wiefern diese sie in ihrer Nichtigkeit erkannten; wie er's wirklich meine, wissen wir nicht. Den drei letzten Ausdrücken setzt er im Zweckssatze nur Einen entgegen, τὰ ὄντα, das was ist, d. h. was ein Wesen, eine Bedeutung oder Geltung hat; und da nun hier das vorige Verbum nicht mehr passen würde, wählt er ein anderes, die Ueberführung aus dem Seyn in's Nichtseyn bezeichnendes, καταργεῖν, das wir daher auch nur aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes beurtheilen dürfen, um nicht mehr darin zu suchen, als es enthält. Endlich aber V. 29. wird nach der Sitte des Apostels, vom niederen zum höheren Zwecke aufzusteigen, auch dieses Beschämen und Vernichten weltlicher Weisheit und Größe unter den Gesichtspunkt eines solchen höheren Zwecks gestellt, ὅπως μὴ — θεοῦ, damit Niemand sich vor Gott rühmen möge, d. h. möge rühmen kön-

nen. Der Hebraismus in μὴ — πᾶσα, so wie in dem Ausdrucke πᾶσα σάρξ, der nichts als die ganze Menschheit bezeichnet ohne irgend einen Nebenbegriff, ist allbekannt. Die Sache selbst aber, die Vernichtung aller Möglichkeit, daß das Geschöpf sich vor Gott rühme, als welchem allein alle Ehre gebührt, ist die schon im Judenthum oft ausgesprochene Ueberzeugung einer hohen Religiosität.

V. 30. Mit dem letzten Satze sind wir unverkennbar auf einem Punkte angekommen, wo die Gedankenreihe nicht weiter fortgehn kann. Möglich wäre Anfügung eines neuen Grundes, Fortführung desselben Fadens ist unmöglich. Einen neuen Grund erhalten wir nicht, denn dazu würde eine Causalpartikel erfordert; also entweder eine neue Gedankenreihe oder einen bloßen Anhang, der, bloß logisch betrachtet, fehlen könnte. Nun aber jene nicht, denn erst II, 1. geht eine solche an, also muß was wir hier erhalten ein Anhang seyn, für irgend einen Zweck dem Gesagten beigefügt; und hierin bestärkt uns V. 31. durch die Rückkehr zu V. 29, nur in affirmativer Form. ἐξ αὐτοῦ — Ἰησοῦ. Ungemein verbreitet ist die Ansicht, als deren Urheber von Corn. a Lap. Anselm genannt wird, daß ἐστὲ ἐν Χριστῷ zusammen gehöre, in dem Sinne: Ihr seyd Christen, steht mit Christus in Gemeinschaft, wo dann ἐξ αὐτοῦ bedeute: durch ihn, durch seine Gnade, Veranstaltung oder etwas der Art. Nun ist zwar keine Frage, daß εἶναι ἐν Χρ. jenes bedeute, vgl. Röm. XVI, 7; aber nicht nur bezweifle ich, daß dann Ἰησοῦ dabei stehn würde, sondern weit mehr noch (so wenig auch gegen εἶναι ἔκ τινος eingewendet werden kann), ob sich auch sagen lasse ἐν Χριστῷ εἶναι ἔκ τινος, und überdies würden bei dieser Verknüpfung die Worte ἐν Χρ. Ἰησοῦ den Nachdruck verlieren, den sie wegen des anzuhängenden Relativsatzes haben mußten. Daher halte ich doch für besser, mit Calv., Beza, Pisc., Grot., Flatt, Billr., so zu verbinden: ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε, d. h. von ihm, dem Urgrund alles Seyns (1 Kor. VIII, 6.), welcher καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (Röm. IV, 17.), habt auch Ihr Euer Seyn; versteht sich nicht das physische Daseyn, sondern ihr gegenwärtiges neues Seyn, da sie zuvor μὴ ὄντες (V. 28.) gewesen waren, das neue geistige Seyn, das Jeder erlangt, der ἐν Χριστῷ ist, als neues Geschöpf (2 Kor. V, 17.), Gottes Geschöpf, geschaffen ἐν Χρ. Ἰησ. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς (Eph. II, 10). Und zwar haben sie dies ἐν Χρ. Ἰησοῦ, d. h. entweder ganz allgemein durch Christum (Grot., A.), oder bestimmter, quatenus insiti sunt Cho. ut palmites viti, quatenus cum Cho. coaluerunt ut membra cum capite (Pisc.). Bei dieser Fassung behält ἐν X. I. die Emphase, die es wegen des Folg. haben muß, und

grammatiſcher Seits iſt gar nichts einzuwenden. Nun der Relativſatz. Die Stellung des Pron. perſ. nach σοφία mußte wegen Uebereinſtimmung aller alten Hdſchr. aufgenommen werden, aber den Dativ mit dem Genitiv auf die bloße Auktorität von B. zu vertauſchen, durfte der Kritiker nicht wagen. Der Exeget ſchwankt etwas mehr. Wollte nehmlich P. den Gedanken ausdrücken: Chriſtus iſt uns zur Weisheit gemacht worden, ſo wäre ſehr zu verwundern, wenn er, in der oratoriſchen Wortſtellung gar nicht unerfahren, den Dativ nicht vorgeſetzt hätte, wie er doch unſern Auktoritäten zufolge nicht gethan. Wie aber, wenn er dieß nicht wollte, wenn er in dem durch den ganzen Abſchnitt waltenden Beſtreben, Chriſtum als θεοῦ σοφίαν aller menſchlichen σοφία entgegenzuſtellen, auch hier nichts anders wollte, als den Satz aufſtellen, Chriſtus, d. h. wie oben, Er als der Träger der großen Thaten Gottes zur Welterlöſung, ſey unſre Weisheit? Dann ſchrieb er ἡμῶν, und zwar wohl ἡ σοφ. ἡμῶν (= ἡ ἡμετέρα σοφία), wie F. G. darbieten, und in der That, ich weiß nicht, ob nicht dies die ächte Lesart ſey. Sagen konnte er dies: Chr. iſt unſre Weisheit, denn es liegt ſchon in V. 24. und nicht minder in II, 3. der Sinn: Was dem Hellenen ſeine σοφία iſt, oder nur vergeblich ſeyn ſoll, nehmlich Grund des Vertrauens, der καύχησις, des Heils, das iſt uns Chriſtus*). Doch auch wenn ἡμῖν nach σοφ. ſtehen bleibt, wird dies der Sinn ſeyn müſſen. ἐγενήθη iſt eben ſo wie Eph. III, 7. als wahres Paſſiv zu faſſen, und Luther hat richtig überſetzt: er iſt gemacht worden, und zwar ἀπὸ θεοῦ, von Gott. Ich ſage nicht ἀπὸ ſtehe für ὑπό, aber bekannt iſt, daß die beßten Schriftſteller auch von Perſonen ἀπὸ gebrauchen, und zwar ſelbſt beim Paſſiv, und wo nicht nur der Urheber, von dem etwas ausgegangen, ſondern in der That die handelnde Perſon bezeichnet wird, vgl. Thucyd. I, 17. ἐπράχθη ἀπ' αὐτῶν οὐδὲν ἔργον ἀξιόλογον. IV, 76. πράγματα ἀπὸ τινων ἀνδρῶν ἐπράσσετο. VI, 28. μηνύεται ἀπὸ μετοίκων τινῶν; nicht minder bei Verbis, die, an ſich Neutra, paſſive Bedeutung erhalten haben, Xen. Hell. II, 3, 15. φυγὼν ἀπὸ τοῦ δήμου. ib. 4, 3. συχνοὺς τῶν σκευοφόρων ἀπὸ τῶν ἐκ φυλῆς ἀποβαλόντες. Oder bei Subſtantivis wie Plat. Phädr. S. 245. A. κατοχὴ ἀπὸ μουσῶν. Die grammatiſche Möglichkeit der Verbindung von ἀ. θ. mit ἐγενήθη iſt alſo wohl unbezweifelt, und ſo erhalten wir den Sinn: Chriſtus iſt durch Gottes Veranſtaltung unſre Weisheit geworden, freilich von der gewöhnlichen Erklärung: auctor sapientiae divinae factus est nobis, ſehr

*) Es iſt ganz dieſelbe Figur, wie in den bekannten Worten der Cornelia (Val. Max. IV, 4): haec ornamenta mea sunt.

verschieden, aber, wie mich dünkt, deßhalb noch nicht verwerflich. Nun ist ferner die allgemein gangbare Meinung, P. zähle hier vier Stücke auf, in deren Mittheilung Christi Verdienst um uns bestehe. Auch dieser zu widersprechen zwingt mich die Partikel τε, welche an dem Platze, wo sie steht, die drei letzten Wörter zu verknüpfen, aber vom ersten, der σοφία, zu trennen scheint. Lamb. Bos hatte dies bemerkt, aber seine darauf gegründete Verbindung ἡμεῖς ἐστε δικαιοσύνη τε — ἁγιασμὸς ἐν X. Ἰ. ὃς — θεοῦ war freilich von der Art, daß er nicht viel Beifall finden konnte, auch nur bei Clericus und Rösselt gefunden hat. Diese versuchen wir nicht; aber das scheint aus der Stelle der Part. hervorzugehn, daß der erste Satz Hauptsatz, δικαιοσύνη — ἀπολύτρωσις Erklärung sey, in wiefern er uns σοφία (im oben angegebenen Sinne) sey, nehmlich als δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις. Damit kann er nichts anders sagen wollen, als er sey jenes in wiefern er uns diese drei Stücke verleihe, die drei wesentlichen Bedürfnisse, auf welche sich die drei Stücke des Christenlebens πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, beziehn, so daß bei einer solchen Trichotomie P. seinem System viel treuer bleibt, als wenn er uns vier Stücke nennte. δικαιοσύνη ist die, welche der Römerbrief uns kennen lehrt, die Lösung von der Schuld, um zum Genuß der göttlichen Gnade Zutritt zu erlangen; ἁγιασμός Heiligung, das Werk der ἀγάπη, die sittliche Gestaltung des Lebens auch nach außen hin, hier nicht als Ziel unsers Strebens, sondern als göttliche Gnadengabe in Christus (durch den Geist) aufgestellt. Vgl. Röm. VI, 19. Endlich ἀπολύτρωσις kann nicht das Ganze der Erlösung umfassen, denn soviel Logik dürfen wir wohl dem Ap. zutrauen, daß er nicht nach Aufzählung von zwei Theilen das Ganze als den dritten nennen werde; aber auch nicht die Erlösung von der Sünde, die schon im ἁγ. enthalten ist, und durch das Wort nichts weniger als indicirt wird, sondern, worauf schon sein Ort hindeutet, wie Eph. I, 14. IV, 30. Röm. VIII, 23., die Erledigung von allen Uebeln dieses Erdenlebens, welche die ἐλπίς in's Auge faßt. Nun sagt der Ap. im ganzen Verse dies: Von Gott, der das Thörichte und Geringe erwählt, habt auch ihr Eure jetzige Existenz als Christen, vermittelt durch Christum, der unsre von Gott gegebene Weisheit ist, nehmlich Verleiher der Schuldlosigkeit vor Gott, Urheber unsrer Heiligung, einst unser Befreier von Tod und allem Uebel. Weit größeres also als je die Hellenen finden werden in ihrer Weisheit, finden wir in unsrer, und alles von Gott, woran sich nun die Folgerung schließt.

V. 31. ἵνα — καυχάσθω. Folgerung nannte ich sie, wiefern ich die Sache vom Standpunkt der Empfänger aus be-

trachtete; P. ſtellt ſie, wie gewöhnlich vom göttlichen aus vor, und da erſcheint ſie ihm als Zweck. Die Stelle enthält eine Anakoluthie, wiefern er, durch das eingeſchobene καθὼς γέγραπται verleitet, des Anfangs mit ἵνα vergißt, und die Schriftworte als unabhängige Rede giebt. Daß er Jer. IX, 23 im Sinne habe, iſt von Einigen zwar bezweifelt worden, wegen allzu großer Abweichung, wird aber doch wohl angenommen werden müſſen, ſolange man kein beſſer paſſendes Schriftwort nachzuweiſen haben wird. καυχᾶσθαι, zumal mit ἐν konſtruirt, bedeutet bei P. nicht nur ſich rühmen, ſondern auch ſeinen Stolz, ſein Vertrauen auf etwas ſetzen. Dieſe Bedeutung tritt hier zwar weniger hervor, liegt aber mit in ſeinem Sinne. — Jetzt muß uns aber auch der Zweck deutlicher werden, warum dieſe zwei Verſe angehängt ſind. Geſagt iſt zwar, Chriſtus ſey θεοῦ σοφία, aber noch nicht ausgeführt; bekämpft iſt die helleniſche σοφία, aber die beſſere noch nicht gezeigt; verboten iſt das καυχᾶσθαι ἐνώπ. θεοῦ, aber noch nicht das gezeigt, welches Statt finden darf und ſoll. Dies nun geſchieht in dieſem Anhang. Er zeigt den Kor., wie ſie geworden was ſie ſind, ſetzt ihnen auseinander, wiefern Chriſtus ihnen Alles gelten muß, mehr als dem Welt-Weiſen ſeine Weisheit, und zeigt ihnen Chriſtum als den Einzigen, deſſen ſie ſich rühmen, auf den ſie ihr Vertrauen ſetzen dürfen. Da iſt viel geſchehn für ſeinen Zweck.

Zweites Kapitel.

Der Zweck des erſten Theils unſers Briefes, wie wir wiſſen, iſt Rechtfertigung des Apoſtels gegen die höhere Kunſt und Weisheit fordernden Apolloniſten. Oben I, 17 hat P. darauf hingedeutet, warum er dieſer Anforderung nicht entſpreche; von da an die Gründe, warum es nicht geſchehen dürfe, durch Auseinanderſetzung der Eigenthümlichkeit der Thatſachen des Chriſtenthums, als einer nicht menſchlichen, ſondern göttlichen Veranſtaltung, kennen gelehrt. Nun kehrt er zu Darſtellung ſeiner Lehrweiſe zurück, und lehrt dieſelbe als übereinſtimmend mit dem Charakter der Anſtalt ſelbſt und der Natur ſeines Lehrſtoffes betrachten, woraus dann von ſelbſt folgt, daß ſie die richtige geweſen. Somit hängt V. 1 zugleich mit V. 17 und mit der Verhandlung V. 18 — 31 zuſammen. Καὶ in κἀγὼ hat

die Bedeutung, die es sehr oft hat, das Folgende als nothwendig und natürlich herfließend aus dem Vorhergehenden darzustellen. ἐλθὼν πρ. ὑμ. Er kann nur von seiner ersten Ankunft sprechen, denn das zweite Mal war er nicht zu lehren gekommen, sondern zu visitiren und zu strafen. καταγγέλλειν, von der evang. Verkündigung, wie hier, auch IX, 14. XI, 26. Phil. I, 17. 18, und in der Apg. oft. τὸ μυστήριον τ. θεοῦ. Die Lesart μυστήριον hat zwar keine überwiegende Auktorität, aber neben einigen Hauptauktoritäten (s. d. Note z. St.) nicht nur das für sich, daß aus I, 6 sehr leicht auch hierher μαρτύριον übergehen konnte (ist doch auch Χριστοῦ von dorther in einige herübergekommen), sondern auch daß wir anstatt der hier wenig passenden Bezeichnung als des von Gott gegebenen Zeugnisses (der Gen. kann nur so verstanden werden, und μαρτύριον bedeutet dann geradezu Lehre, gegen sonstigen Gebrauch), die gerade hier nach der im Vorh. gegebenen Erörterung höchst passende als eines von Gott kommenden Mysteriums erhalten, welches P. eben deßhalb, weil es ein solches sey, nicht mit dem Putze menschlicher Weisheit habe aufstutzen und verstellen wollen. ὑπεροχή, das Ueberragen, Hervorragen; daher Vorzüglichkeit oder Erhabenheit. Die Genitive λόγου und σοφίας bezeichnen das, was dieselbe an sich trägt. ὑπ. λόγου, Vorzüglichkeit der Rede, wird man am natürlichsten von der oratorischen, ὑπ. σοφίας von der logisch-philosophischen Vorzüglichkeit verstehn, also immer den Sinn finden, er habe seinen Vortrag weder in ein glänzend redneriſches, noch in ein prunkvoll philosophisches Gewand gehüllt. Denn mit Valckenaer und Mosheim an die beiden Theile der Erhabenheit zu denken, welche die Redekünstler jener Zeit gefordert, nehmlich in Worten und Gedanken, ist doch zu gesucht; und unrichtig, mit Storr (Notit. hist. in opusc. II. p. 267 f.) hier nicht an die Form, sondern die Materie des Unterrichts zu denken. κατὰ als Angabe des Grundes zu fassen, warum er gethan, was er gethan, ist darum unzulässig, weil er hier nicht vom Grunde, sondern einzig von der Art und Weise seines Lehrens spricht; also mit Vorzüglichkeit der Rede. Die Construktion anlangend, kann das Partic. καταγγ. nicht mit ἐλθὼν verbunden werden (Mosh., Schulz, Rosenm.), denn dies erlaubt die Stellung nicht; ἐλθὼν ἦλθον zu verbinden, und alles übrige dann mit καταγγ. (Heydenr., Pott), giebt eine unerträgliche Tautologie für jenes; also nur entweder: ἦλθον καταγγέλλων auf ähnliche Art wie in der Apg. so oft ἦν und Particip in Einen Begriff verbunden, an den das übrige sich dann adverbialisch anschließe, oder ἦλθον οὐ — σοφίας, καταγγέλλων. Jene Verbindung läßt sich zwar allenfalls mit Gal. I, 23. Phil. II, 26

(nicht wohl mit Eph. V, 5.) als pauliniſch belegen, aber die weite Entfernung des Part. vom Verbum erlaubt nicht an ſie zu denken. Wir müſſen alſo die letztere annehmen; ich will nicht läugnen, daß die Negation beſſer vor dem Verbum ſtände, doch wiefern das Geläugnete eben das *καθ' ὑπεροχήν* iſt, glaube ich nicht, daß dies uns hindern dürfe. Paulus ſagt alſo: Als ich zu Euch kam, kam ich nicht mit glänzender Rede oder hoher Weisheit, Euch verkündigend das Geheimniß Gottes. Dieſes Particip ialglied aber ſcheint nicht nur beſchreibend, ſondern zugleich begründend dazuſtehn, wiefern darin, daß ſein Stoff *τὸ μυστ. τ. θ.* war, der Grund lag, warum er ſeinem Vortrag jene Form nicht habe geben mögen.

V. 2. *οὐκ ἔκρινα εἰδέναι τι.* Die mit überwiegender Auktorität ſchon von Griesb. vollzogene Ausſtoßung des Art. *τοῦ* vor *εἰδέναι* überhebt uns der mancherlei Erklärungen, die er herbeigeführt hat. Von *κρίνειν* iſt die gewöhnlichſte Erklärung (die von Calv. und Grot.: **eximium ducere** oder **magni facere** hat wenig Beifall finden können; von andern ganz zu ſchweigen) beſchließen, und zwar meiſt in dem Sinne: **statui ita me gerere, quasi nihil scirem.** Daß *κρίνειν* beſchließen bedeuten könne, iſt gewiß (vgl. 2 Kor. II, 1.), daß: beſchließen, nichts zu wiſſen, in dem angegebnen Sinne geſagt werden könne, ebenfalls, und nicht minder, daß das in Korinth beobachtete Verfahren des Apoſtels ein überlegtes und beſchloſſenes geweſen war. Daher kann auch dieſe Erklärung nicht verworfen werden. Vgl. Einl. §. 2. Doch kann man auch vielleicht die Bedeutung des Urtheilens beibehalten, wenn man annähme, es ſey auch hier wie ſo oft bei den **verbis sentiendi** und **dicendi** der Begriff des Sollens oder Dürfens durch den bloßen Inf. ausgedrückt: Ich urtheilte nichts wiſſen zu dürfen. *ἐν ὑμῖν*, unter Euch, wie immer. *Ἰησοῦν Χριστὸν* wollten Mosh. und Zach. als Subj. und Prädikat verſtehn, daß Jeſus Chriſtus d. h. der Meſſias ſey; aber theils würde dann das Prädikat voranſtehen, theils war dies gar nicht der eigentliche Lehrſtoff in Korinth. Wir nehmen es alſo mit den Uebrigen als bloßen Akkuſativ des Objekts, und *καὶ τοῦτον ἐσταυρ.* als Verſtärkung davon: und dieſen gekreuzigt. Dies, *ὁ σταυρός*, war der Gegenſtand, den er ſo einzig dort gelehrt hatte, als wüßte er wirklich von nichts und kennte nichts als ihn. Und dies war der Grund, wofür er ſelbſt es angiebt, weßhalb er auch die Form nicht von menſchlicher Kunſt und Wiſſenſchaft entlehnen mochte. Chriſtus am Kreuz, das Heil der Welt, war ein aller menſchlichen Weisheit ſo widerſtreitender Stoff, ein ſo ſehr bloß göttliches *μυστήριον*, daß alle Miſchung mit jener eine Fälſchung geweſen wäre.

V. 3 — 5. Fortsetzung der Schilderung seines Wirkens unter ihnen als Verkündiger jenes Geheimnisses. Aber was er uns eigentlich von sich berichte, darüber ist, was V. 3 betrifft, sehr verschiedne Meinung, weil die gebrauchten Ausdrücke wenig deutlich sind. Wüßten wir mit Gewißheit, daß, was er hier sagt, in enger Beziehung zu seiner Lehrart stehe, so hätten wir einen festen Anhaltpunkt. Aber dies ist keineswegs entschieden, wiefern auch möglich wäre, daß er ohne solche Beziehung seinen Zustand überhaupt schildern wolle. Daß ἀσθένεια nicht Verfolgungen und Drangsale, und daher auch φόβος καὶ τρόμος nicht die hieraus hervorgehende Furcht und Angst bezeichne (Chrys., Theod., Grot. A.), ist wohl gewiß; auch möchte ich mich nicht leicht entschließen, das ohne allen Beisatz ausgesprochene Wort als Ausdruck intellektueller Unbeholfenheit, oder gar Unwissenheit (Schulz, Pott, Heydenr.) zu verstehn; auch den Begriff der Demuth (Beza, Camero, Wolf) kann ich darin nicht finden; aber ob man an körperliche Schwäche, Krankheit u. dgl. (wenn auch nicht gerade nur an schwache Brust und schlechte Stimme, mit Ros., A.), oder an ein geistiges Gefühl der Unkraft, Unzulänglichkeit, zu denken habe, darüber fehlt mir die Gewißheit. Spricht P. mit unmittelbarer Beziehung auf seine Lehrform, so wäre jene Fassung unstatthaft; wollte man aber annehmen, er beschreibe sein physisches und psychisches Befinden überhaupt, so dürfte es nicht unglaublich scheinen, daß er auch überstandener Kränklichkeit erwähne, die ja doch nicht ohne Einfluß auf seine äußere Erscheinung hatte bleiben können, nach welcher die Korinther ihn weit mehr als nach seinem innern Werthe beurtheilten. Und ich glaube, wir gehen bei dieser Annahme am sichersten. φόβος καὶ τρόμος, Furcht und Zittern, im A. T. (Gen. IX, 2. Exod. XV, 16. Jes. XIX, 16.) immer eigentlich zu verstehen, bei P. von ehrfurchtsvoller Aufnahme des Titus (2 Kor. VII, 15.), vom Streben nach der σωτηρία (Phil. II, 12.), von der christlichen Gesinnung der Sklaven gegen ihre Herren (Eph. VI, 5.) gesagt, scheint in der Verbindung unsrer Stelle nicht von seiner Gewissenhaftigkeit im Dienste, oder der Besorgniß, seiner Pflicht nicht völlig zu genügen, überhaupt nicht in Bezug auf Gott, sondern auf seine Umgebungen gefaßt werden zu müssen. Paulus, so männlich im Kampfe als er war, so wenig als Furcht vor schlechtem Erfolge ihn scheu vom Platze abtreten ließ, besaß doch eine natürliche Schüchternheit, die, wie heterogen sie auch erscheine, doch in Charakteren wie der seinige öfter angetroffen wird. Einzele Spuren davon zeigen sich fast in allen Briefen, ganz besonders in den unsrigen, und Zeugnisse davon geben die ihm gemachten Vorwürfe 2 Kor. X, 1. 10., und was

uns Lukas erzählt Apg. XVIII, 9 f. Diese natürliche Schüchternheit mußte auch in Korinth durch das Gefühl, an einem Platze zu stehn, wo seinem Zwecke so große Hindernisse im Wege lagen, besonders stark angeregt werden, und konnte dann kaum ohne Einfluß auf sein amtliches Wirken bleiben. Wenn ihm nun damals schon bekannt war, daß man in Korinth, einer Stadt, deren Bewohner an den freiesten Verkehr unter einander, und an die Dreistigkeit der Redekünstler und Sophisten gewöhnt waren, um seines schüchternen Auftretens willen ihn verachtete, so war nichts zweckmäßiger, als es offen zu gestehn, aber zugleich mit dem Ganzen seines Thuns in eine solche Verbindung zu bringen, daß es nicht sowohl ein Fehler, als ein absichtliches, auf Grundsatz ruhendes Verfahren erscheinen konnte. Darum verstehe ich's in dieser Art. Auch kommen die meisten Vorgänger nahe eben dahin. In ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς darf man nicht zu viel suchen (Billroth: ich kam zu Euch und war bei Euch), weil die Stellen XVI, 7. Gal. I, 18. diese Prägnanz nicht bestätigen. Es heißt nur: ich war bei Euch.

V. 4. Während V. 3 nur das Befinden des Apostels bei seinem Aufenthalte dargestellt, und der Einfluß desselben höchstens angedeutet ist, wendet sich nun die Beschreibung wieder zu seiner Lehrform, auch jetzt wie V. 1 und I, 17. wieder meist negativ, wovon der Grund wohl in der Tendenz der Darstellung, nehmlich dem Tadel des hier geläugneten Verfahrens, liegt. Zwischen λόγος und κήρυγμα wird von Vielen (Grot., Lap., Wolf, Mosh., Beng., Heum.) der Unterschied gemacht, daß jenes Privatgespräch, dieses öffentliche Verkündigung oder Predigt bezeichne, von Andern (Heydenr.) jenes von der Form, dies vom Inhalte der Vorträge verstanden; Ersteres mit mehr Wahrscheinlichkeit, wiefern hier doch gar nicht vom Inhalte, sondern von der Form derselben die Rede ist, wo er sehr wohl sagen konnte: Mochte ich mit Euch sprechen im Umgange mit Einzelen, oder öffentlich vor dem Volke Reden halten, immer war meine Rede so beschaffen. Das Wort πειθοῖς hat unendliche Noth erzeugt. Es findet sich nirgend sonst, und haben auch Salmasius und A. gezeigt, daß es nach richtiger Analogie gebildet sey, daß es wohl ein im Gebrauch des Volkes, nicht aber der Gelehrten stehendes Wort seyn könne *), so hat

*) Z. B. Kypke aus der Stelle Platons, Gorg. S. 493. A. τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανὸν τε καὶ πιστικὸν ὠνόμασε πίθον, daß es wohl im Dialekt von Sicilien oder Italien ein Wort πιθός oder πειθός gegeben haben könne, das nur Pl. nicht brauche, weil es in Attika nicht

es doch niemals rechtes Zutrauen gewinnen können, sondern eine Menge von Conjekturen in Anregung gebracht, entweder nach Euseb. praep. ev. I, 3. πειθοῖ — λόγων (Beza, Erasm. Schmidt.), oder πιστοῖς, πειστοῖς (Grot.), πιθανοῖς (Valckenaer, Klose), πειθανοῖς (Kühn), πειθοῖ καὶ (Alberti in Nott. ad gloss. N. T.) πειθοῦς (derſ. in obs. ad h. l.), oder πειθοῖς als Dativus plur. von πειθὼ anzuſehn und das Folg. als Appoſ. (Paſor), oder nur πειθοῖ σοφίας beizubehalten (Seml.). Alle dieſe Conjekturen aber ſind von der Art, daß man durch ſie nicht weiter gefördert wird, und am Ende immer als das Richtigſte annehmen muß, P. könne doch vielleicht ein ſolches Adjektiv gekannt haben, das uns unbekannt ſey, und deſſen in die Augen ſpringende Bedeutung: geſchickt zur Ueberredung, durchaus paſſend iſt. Den Verluſt von ἀνθρωπίνης in in unſerm Texte brauchen wir nicht zu beklagen. Seine Rede wird viel kräftiger, wenn er hier alle Weisheit abläugnet, während ein frommer Leſer leicht in Furcht gerathen mochte um die göttliche, und ſie zu ſchirmen das beſchränkende Wort einfügen, das gleichgeſtimmten Seelen dann ſehr willkommen war. Die λόγους an der zweiten Stelle auf Gründe zu beſchränken (Mosh. A.), iſt ein unpaſſendes Verfahren. Zwar allerdings werden hier vornehmlich Beweisgründe gemeint ſeyn, da ſie zur Ueberredung führen ſollen, aber nicht nur ſchied ſich für den Griechen dieſer Begriff aus dem vieldeutigen Worte nicht ſo aus wie für den unhelleniſchen Leſer, ſondern es mußte auch hier gerade um des Gegenſatzes willen λόγος als Wort feſtgehalten werden. Uebrigens ergänzt man als fehlendes Verbum beſſer ἦν als aus V. 3. ἐγένετο. Den λόγοις ſetzen die Griechen das ἔργον entgegen; P. zwar hier nicht dem Buchſtaben nach, wohl aber in der Sache, denn eben dies iſt das ἔργον, die ἀπόδειξις πν. καὶ δυνάμεως. ἀπόδ. (ἅπ. λεγ. im N. T.) kann zwar an ſich das bloße Zeigen bedeuten (mera significatio Pott.), wiefern es aber hier im Gegenſatz der λόγων πειθῶν ſteht, wird ihm die gewöhnliche Bed. des Beweiſens, d. h. nicht überredenden, ſondern überzeugenden Darſtellens beigelegt werden müſſen. πνεῦμα kann hier nur vom göttlichen πν. verſtanden werden, das im Ap. wohnt und wirkt, und mißglückt iſt Origenes Deutung (c. Cels. I. p. 5.), der

gangbar geweſen, und daher πιθανὸν und πιστικὸν ſetze. Nicht ohne allen Schein, wenn man nur nicht aus dem Kratylos wußte, wie gewaltſam platoniſche Etymologien ſind. Unmaßbig iſt Storrs Meinung, P. habe hier abſichtlich ein Wort gebraucht, das gar nicht griechiſch ſey, um den falſchen Beweis zu geben, wie wenig er ſich um helleniſche Wohlredenheit bekümmere.

Huet, Grot., Mosh. gefolgt sind, πν. bezeichne die vom h. G. eingegebenen messianischen Stellen des A. T. δύναμις wird meist von den Wundern, oder, wenn das nicht, von der Wunderkraft genommen. Das Wort aber ist auf jeden Fall allgemeiner, als Kraft überhaupt, zu fassen, gesetzt auch, P. hätte an eine bestimmte Kraft gedacht. Nun aber fragt sich, ob der Genitiv. subj. oder obj. zu denken. Wenn jenes, so sind πν. καὶ δύν. die wirkenden Ursachen oder Mittel der ἀπόδειξις, wenn dieses, so werden sie selbst oder ihr Daseyn gezeigt, erwiesen. Also entweder meine Predigt beruhte nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern auf dem Beweis, der durch Geist und Kraft gegeben wurde, oder: darauf, daß ich Geist und Kraft (als Zeugen für mein Wort) beurkundete. Beides giebt einen Sinn; doch wiefern der Genit. σοφίας gewiß subjektiv ist, entsteht bessere Harmonie der Glieder bei der ersten Fassung, und auch der Sinn ist besser: Nicht das Wort, das menschliche Weisheit eingab, sollte Euch zum Glauben führen, sondern der Geist und die Kraft, die, mit dem Prediger verbunden, die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre beurkundeten. So gering er dann von sich und seinem Worte als solchem spricht, so zuversichtlich tritt er doch, wie er ja mußte, im Gefühl der höhern Sanktion auf, welche dem Inhalte der Predigt beigegeben war. Eine Nothwendigkeit πν. καὶ δύν. als πν. δυνατὸν oder dgl. zu fassen, kann ich nicht erkennen.

V. 5. Der Zweck, warum seine Predigt nicht künstlerisch und gelehrt, sondern vom Beweise des Geistes und der Kraft begleitet gewesen. Denn daß ἵνα hier nicht konsequutiv, sondern wirklich final sey, bedarf kaum der Bemerkung; mag man seinen oder Gottes Standpunkt fassen, immer ist es Absicht. πίστις ist allerdings hier Glaube, d. h. Anerkennung der Wahrheit des Gesprochenen; aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß P. mit dem Begriffe der πίστις neben dem Merkmale der Ueberzeugung auch das des Vertrauens zu verbinden pflegt. Wenn er daher sagt: Euer Glaube sollte nicht εἶναι ἐν σοφ. — θεοῦ, so ist der volle Sinn gewiß dieser: Eure Ueberzeugung sollte hervorgehn aus, und Euer Vertrauen beruhen auf, nicht menschlicher Weisheit, sondern göttlicher Kraft. Und so trat auch hier das ein, womit er 1, 31 geschlossen: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

V. 6. Im Bisherigen hat Paulus fast den Schein gegeben, als wolle er überhaupt von keiner σοφία wissen, wie er denn in Wahrheit für die Darstellung der evangelischen Wahrheit allen aus wissenschaftlich-künstlerischer Form herfließenden Schmuck verschmäht haben mochte. Jetzt aber erscheint es ihm nothwendig, den ihn verachtenden Korinthern gegenüber mit

der Erklärung hervorzutreten, daß er wohl eine σοφία habe, aber freilich mit dem Vortrage derselben bei ihnen nicht habe den Anfang machen können, ja sogar noch immer sie zum Empfang derselben nicht für fähig achte (III, 1 — 4.). σοφίαν δὲ — τελείοις. Der Sinn, welchen sehr viele Ausleger (Chrys. Theod. Beza, Mosh. Flatt, Billroth, A.) in diesen Worten finden, die Lehre überhaupt, welche er vortrage, so thöricht sie den Ungläubigen erscheine, so viel Weisheit enthalte sie für die τελείους, kann nicht der rechte seyn, denn die Worte führen durchaus nicht darauf, und hätte nicht eine bald zu berührende Furcht die Augen der Erklärenden gefesselt, so würden dies um so gewisser alle eingesehen haben, als P. selbst mit klaren Worten (III, 1 ff.) der Ansicht Zeugniß giebt, die, unterstützt übrigens auch durch Namen wie Erasmus, Castalio, Bengel, Seml., Zach., Mor., Pott,*) allein durch die Worte geboten scheint, daß nehmlich die allgemeine Verkündigung von Christo und seinem Tode die σοφία nicht sey, welche er hier meine, sondern etwas anderes von ihm mit diesem Namen bezeichnet werde, etwas, was er nicht allen, sondern nur den τελείοις mitzutheilen pflege. Denn daß er hier unter σοφ. nicht die Form, sondern den Lehrstoff selbst verstehe, geht aus dem Folgenden deutlich genug hervor, und hätte freilich von ihm selbst auch bemerkt seyn können. Wer nun sind die τέλειοι?**) Bei den Griechen hieß τέλειος ἀνήρ der völlig erwachsene, gereifte Mann, im Gegensatze gegen den Knaben und den Jüngling. Daß das Wort bei Paulus eben diese Bedeutung habe, nur daß er die τελειότης auf das Geistige überträgt, geht deutlich genug aus XIV, 20. Eph. IV, 16. hervor. An der ersten Stelle fordert er von den Korinthern, und zwar von allen, das τελείους γίνεσθαι ταῖς φρεσὶν im Gegensatz von νηπιάζειν und παιδία γίνεσθαι ταῖς φρεσίν; es ist also dort intellektuelle Reife oder Mündigkeit, und sein Wille, daß alle Glieder der Gemeine dahin gelangen sollen. An der zweiten (zu der mein Comm. zu vergl.) handelt er von der durch die verschiedenen Arten der kirchlichen Seelsorge zu bewirkenden Vervollkommnung des Leibes Christi, d. h. der Kirche, als deren Ziel er die Einheit des

*) Der letztere jedoch verspricht in seinem nicht erschienenen ersten Excurse zu zeigen, daß die σοφία nicht im Stoff, sondern in der philosophisch-allegorischen Behandlungsart der allgemeinen Christenthumslehre zu suchen sey.

**) Die Unrichtigkeit der Annahme von Episcopius, Homberg, Elsner und Andern, die Wolf anführt und widerlegt, daß τελείοις Neutrum sey, fällt so in die Augen, daß ich meine, die bloße Erwähnung derselben könne hier, wo so Vieles zu übergehen ist, genügen. Nicht mehr Beachtung verdient die häufig angetroffene Verbindung von ἐν τ. τελ. mit σοφίαν, da sie grammatisch ganz unmöglich ist.

Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes bezeichnet, und hierein setzt er nun die Mannesreife der Kirche, die er dann noch weiter beschreibt; also auch hier geistige Mündigkeit und Selbstständigkeit (s. V. 14.), die er nicht von Einzelen oder Wenigen, sondern vom Ganzen, also auch von allen Gliedern als ein erwartetes Ideal prädicirt. Phil. III, 15. ermahnt er diejenigen, welche schon τέλειοι sind, die durchaus und entschieden christliche Richtung anzunehmen, die er so eben als die seinige so herrlich geschildert hat, und hofft, daß, was noch etwa fehle, ihnen noch werde gegeben werden. Diese Stellen geben uns einen klaren Begriff der τελειότης, die er fordert. Sie soll Allen gemein, soll auf dem Wege christlicher Seelsorge allmählig erzielt werden, soll in Einheit (also auch Wahrheit) christlicher Erkenntniß und Ueberzeugung ruhen, soll aber auch verbunden seyn mit der hohen sittlichen Gesinnung, welcher Christus Alles ist; kurz sie ist nichts anderes als die durch längeres Beharren im Christenthum, durch Unterricht und Gottes Geist zu erlangende geistige, d. h. sittliche sowohl als verständige Reife, in welcher die höchste auf Erden zu erlangende Vollkommenheit besteht*). Wir fragen weiter: welches ist die σοφία, die er ihnen mittheilt? Mit völliger Gewißheit läßt sich nicht antworten. Wir kennen seine Lehre nur aus seinen Briefen, diese aber sind nicht an τελείους geschrieben, und wir wissen daher gar nicht, ob wir, und wieviel wir von dieser σοφία wissen. Doch soviel steht mir fest vermöge der Kenntniß des Mannes, die ich etwa habe: 1) metaphysische Spekulationen sind es nicht, und 2) ohne Verbindung mit dem, was sein Ein und Alles war, mit Christus, stand diese Weisheit nicht. Sollte ich nun wohl völlig irren, wenn ich urtheile, es gehören dahin vornehmlich (denn den Umfang genau zu begränzen ist unmöglich) die höheren Ansichten über den göttlichen Weltplan in Bezug auf die Entwickelung des Gottesreichs, von denen hie und da Winke in den Briefen anzutreffen sind, insbesondere seine Ansichten über die Führung des jüdischen Volks, über die Bedeutung der göttlichen Veranstaltungen vor Christus, z. B. des Gesetzes, in Bezug auf den höchsten Zweck, das Gottesreich, über die Art und Weise, wie Christi Tod und Auferstehung das Weltheil fördere, so wie über die Veränderungen, welche die Zukunft noch in ihrem Schooße trage, namentlich die mit der Wiederkehr

*) Daß andre Erklärungen des Worts, nach denen es entweder alle Christen (τοὺς πεπιστευκότας Chrys.) oder die ächten und wahren (Grot., Wolf, Heum., A.), umfassen soll, eben so sehr als alle Rücksicht auf die τελετὰς oder Mysterien der Griechen, abzuweisen seyen, muß nach der gegebenen Entwickelung deutlich seyn.

des Herrn verbundenen Ereignisse? Alles Gegenstände, welche beim Anfange evangelischer Verkündigung vorzutragen weder nöthig noch zweckmäßig seyn konnte, deren Verschweigung daher ihm nie den Vorwurf der Geheimnißkrämerei, Zweizüngigkeit, oder welchen sonst, zuziehen kann. Bei dieser Ansicht (der ich Beifall wünsche) heben sich alle die Bedenklichkeiten, welche die Theologen von der in den Worten begründeten Erklärung zurückgeschreckt haben. Man kann nicht mehr sagen: Wie doch? Lügt also Paulus, wenn er allenthalben Christum als den Mittelpunkt all seines Denkens, Wissens, Strebens, kennen lehrt? Denn das ist er ihm und bleibt's, nur liegt für ihn in Christo wirklich aller Schatz der Weisheit verborgen, viel mehr vielleicht, als wir irgend wissen oder denken. Nicht mehr: So galt also die Predigt von Christo dem Gekreuzigten ihm nur als eine Lehre für Unmündige und Schwache? Denn sie blieb ihm Alles; nur während er als Anfang der Predigt bloß die einfache Kunde gab von seinem Tode für die Sünder, um zur Buße und zur Verbindung mit dem Heiland einzuladen, öffnete er denen, die in der Gemeinschaft Christi reif dazu geworden waren, die in ihm, dem Einen, verborgen liegenden Tiefen, und ließ sie schauen, was kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hatte von den Wundern Gottes und den Gaben seiner Güte an die Seinen, und den großen Planen, die noch zur Vollendung reifen sollten. Auch nicht mehr: So hatte er also eine Geheimlehre, die nicht Alle wissen sollten? Denn es sollten sie Alle wissen, weil Alle τέλειοι werden sollten, und nicht seine Schuld war's, wenn's nicht Alle hörten. Soviel davon*). σοφίαν δὲ — καταργουμένων. Die Wiederholung des schon gesprochenen Hauptworts mit δὲ dient zu Hervorhebung desselben, um es im Folg. näher zu bestimmen, vgl. Röm III, 21 f. IX, 30.; was nun zuerst negativ geschieht. οὐ τ. αἰῶνος τούτου, über αἰὼν s. oben I, 20. Grot. dachte auch hier wieder an physische Philosophie, an alttestamentische, oder auch überhaupt jüdische Weisheit Coccejus, Lightf., Locke, Mosh., Semler, gegen den Gebrauch des Worts und den Endzweck dieser Stelle. Der Genit. ist possessiv, soll aber durch die bekannte Eigenschaft des Besitzers zugleich die Art und Beschaffenheit der σοφία kenntlich machen; nicht eine Weisheit, wie sie dieser Zeit (und ihren Kindern) eigen ist, Welt-Weisheit. Die ἀρχ. τοῦ αἰῶνος τ. hatte Origenes (wahrscheinlich unter

*) Was Pott bewegen konnte, λαλοῦμεν durch δυναίμην ἂν λαλεῖν zu erklären, ist mir unbegreiflich, da P. deutlich genug anzeigt, was er allenthalben thue, wo er τελείους finde, aber freilich in Korinth nicht thun könne, weil es dort an Solchen fehle.

Chrysost. τινὲς zu denken), dem Ambr. folgte, von Dämonen verstanden, und neuerlich hat Bertholdt*) diese Ansicht zu vertheidigen gesucht, die sich dem unbefangenen Betrachter leicht als unhaltbar darstellen wird. Eben so unrichtig aber, den Begriff entweder mit Grot. auf politische Weise und Geschichtskenner, oder mit Semler auf jüdische, mit Mosheim auf heidnische Häupter und Stimmführer zu beschränken, da doch in die Augen fällt, daß P. hier gar keine nationale Rücksicht nehme, sondern das der Welt Angehörige ganz allgemein dem Christlichen entgegenstelle. Zu der Deutung von Häuptern der Juden kann V. 8. leicht verführen, und dort allerdings sind die conkreten Personen, von denen das Gesagte gilt, wirklich solche, aber P. setzt mit Absicht ein mehr umfassendes Wort, um Heiden wie Juden zugleich umfassen zu können, wie auch eine Menge von Ausl. ihn verstanden hat. Es sind die Häupter der Zeit, die Mächtigen und Stimmführer, ohne Rücksicht wer sie seyen, und wie sie zu solchem Ansehn gekommen. Sie heißen καταργούμενοι, eben so wie 2 Kor. III, 7. die δόξα auf Moses Antlitz ἡ καταργουμένη, die, welche bestimmt einmal zu seyn aufhören werden, die vergänglichen, deren Weisheit daher weder von Dauer ist, noch hoher Achtung werth. Das Präsens dort wie hier nur das bezeichnend, was gewiß einmal erfolgt; das Verbum nicht von gewaltsamer Vernichtung zu verstehen, sondern nur vom Aufhören des Seyns, wie aus Vergleichung von XIII, 8., wo es mit παύεσθαι zusammengestellt wird, noch deutlicher erhellt. Daß es jenes bedeuten könnte, ist kein Zweifel, und XV, 26. ist es wirklich von Vernichtung zu verstehn. Hier aber soll ihnen nicht gedroht, nur ihre Weisheit verächtlich dargestellt werden.

V. 7. Der affirmative Gegensatz. λαλοῦμεν, dessen Wiederholung nicht nothwendig, giebt der Rede größere Lebendigkeit und Kraft. Sie ist θεοῦ σοφία (auch durch die neue Stellung gewinnt die Darstellung an Nachdruck), nicht jener, sondern Gottes. Wiefern V. 6. genitivi possessivi waren, sollte eigentlich auch θεοῦ ein solcher seyn; doch ist mir's nicht recht wahrscheinlich, daß er's sey; vielmehr scheint Gott als Urheber und dann auch als Mittheiler derselben gedacht zu werden. ἐν μυστηρίῳ. Die Verbindung mit dem folg. τὴν ἀποκεκρυμμένην, als habe P. die Worte versetzt Statt τὴν ἐν μυστ. ἀποκεκρ., die Orig. ohne Zweifel machte, und Theod., Grot., zu Nachfolgern hatte, ist schlechthin zu verwerfen. Die meisten Ausl. verbinden mit σοφίαν, und erklären es latentem in mysterio, μυστηριώδη u. dgl.; aber, obwohl Stellen wie 1 Thess.

*) In einem (von mir nicht gesehenen) Programme: quinam sint in l. paul. 1 Kor. II, 6. 8. οἱ ἄρχοντες κιλ. Erl. 813., und (ohne weitere Ausführung) Einleit. S. 3318.

I, 1. Eph. II, 15. und die bei Winer Gr. S. 119 angeführten beweisen, daß eine solche Verbindung ohne Wiederholung des Artikels bei P. wirklich vorkomme, so darf sie doch ohne Noth nicht angenommen werden. Hier aber ist die Noth noch nicht. Denn die Verbindung mit λαλοῦμεν, obwohl nur Wenige (z. B. Erasm., a Cap.) sie gewagt, giebt doch einen guten Sinn. Nicht den freilich, daß P. diese Weisheit insgeheim vortrage, welcher nach dem bei V. 6. Bemerkten nicht seyn kann, wohl aber diesen: Ich rede Weisheit Gottes als ein Mysterion d. h. mit eigener Anerkennung, daß sie ein solches sey, und auch den Hörern sie als solches darbietend *). Nun aber bezeichnet μυστήριον eine Sache, welche dem menschlichen Verstande verborgen bleibt, und nur durch göttliche Offenbarung zu unsrer Kunde gelangt, s. zu Röm. XI, 25. Wenn er also behauptet, er lehre diese σοφίαν als ein Mysterion, so ist der hier sehr passende Sinn, er biete sie nicht als eigene Erfindung, sondern, wie sie es sey, als ein von Gott geoffenbartes Geheimniß dar; also es sey θεοῦ σοφία, und werde auch von ihm als solche dargestellt. Diese σοφ. bezeichnet er nun weiter als τὴν ἀποκεκρυμμένην, die verborgene. Hier ist nicht ganz klar, ob er sie als die immer noch verborgene, also in Beziehung auf die bezeichne, welche keine Kenntniß davon erlangt haben, oder als die einst verborgene, jetzt aber kund gewordene, ähnlich wie Röm. XVI, 25 f. Eph. III, 9., also mit Bezug auf die, welchen sie durch das πνεῦμα kund geworden ist. Das Tempus führt nur auf die erstere Fassung, und V. 8. wird wirklich derer erwähnt, die sie nicht begriffen haben; wiefern sie aber doch für ihn und die Seinigen nicht mehr verborgen ist, und V. 10. auch ihrer Offenbarung erwähnt wird, kann auch die letztere, gewöhnlich angenommene, statthaft erscheinen. ἣν προώρισεν — ἡμῶν. ἣν kann nur auf σοφίαν gehen, es ist aber unläugbar, wie P. schon hier, und mehr noch in den folg. VV. unter derselben nicht so wohl ein Wissen und Erkennen, als vielmehr das Objekt derselben denkt, nehmlich die grossen Thaten der Erlösung und Verherrlichung der Menschheit, ja der ganzen Welt, welche Gott in Christus theils schon ausgeführt hat, theils dereinst noch ausführen will, also die Offenbarungen der göttlichen Weisheit selbst, von denen ihm die Kunde geworden ist. Dies hat nun auf das Ganze der folg. Darstellung den Einfluß, daß, was er von der σοφία sagt, auf diese

*) Genügende eigene Beispiele fehlen mir, doch scheinen die von Zeune zu Viger. S. 610. dargebotenen aus Polyb. Exc. Leg. 82. (p. 1260. Cas.) ὅτι δεῖ λαβεῖν αὐτὸν ἐν φέρνῃ κοίλην συρίαν. Exc. Peiresc. p. 131. δέχεσθαι ἐν παρακαταθήκῃ τετρακόσια τάλαντα als solche gelten zu können.

als solche gar nicht paßt, und man in Verlegenheit kommt, ob man nicht von V. 8. an vielmehr die δόξαν als den ihm vorschwebenden Begriff denken soll, auf unsern Vs. insbesondere aber, daß er von einem προορίζειν der σοφία spricht, worunter, so lange man den Begriff von dieser nicht auf die angezeigte Art modifizirt, man sich nichts denken kann. Denn προορ. heißt vorher bestimmen, z. B. Menschen zu irgend einem Schicksale, Röm. VIII, 29. Eph. I, 5. 11., also einen Beschluß fassen über Etwas, das erst in einer spätern Zeit zur Ausführung kommen soll; Weisheit aber kann nicht Gegenstand eines Beschlusses seyn, ja selbst von einer Lehre kann dies vernünftiger Weise nicht behauptet werden. Daher haben sich die Ausleger alle dadurch zu helfen gesucht, daß sie einen Infinitiv, γνωρίσαι, ἀποκαλύψαι od. dgl. hinzu dachten, wodurch dem Uebelstande abgeholfen wurde, und meines Wissens nur Billroth hat hier das Richtige gesehn. Die Bestimmung geschah πρὸ τῶν αἰώνων, vor den Zeitperioden, also vor der Zeit, womit P. das Ewige des Rathschlusses andeuten will; εἰς δόξαν ἡμῶν. Die δ. kann nicht als dasjenige gefaßt werden, wozu die σοφ. bestimmt gewesen, sondern als der Erfolg, welcher aus der σοφ. für uns hervorgehn sollte. Gott hat jene σοφ. von Ewigkeit her beschlossen gehabt, um unsre δόξα dadurch zu erzeugen. Unter dieser hat man, weil man über jene nicht im Klaren war, manches Unrichtige verstanden, das hier übergangen werde; wir werden nichts anders darin suchen, als die Verherrlichung der Menschheit, wenigstens der Gläubigen, welche durch das Mittel der göttlichen Heilsanstalten hervorgebracht werden soll, und auch sonst durch dieses Wort bezeichnet wird. Vgl. Röm. VIII, 18. 2 Kor. IV, 17. 1 Thess. II, 12. u. a.

V. 8. ἣν — ἔγνωκεν. Das Relativ beziehe ich nur auf die σοφία, d. h. auf den göttlichen Rathschluß zu unsrer Verherrlichung, während Andre (Pott, Billroth,) lieber mit δόξαν verbinden. Die ἄρχοντες τ. αἰῶν τ. sind wie V. 6. ganz allgemein zu fassen, daher auch οὐδείς. κύριος τῆς δόξης = ὁ ἔχων τὸ κῦρος τῆς δ. Der Herr der Herrlichkeit, d. h. der, welcher sie in seiner Hand hat, dem der Vater Macht gegeben hat, sie auszuspenden nach seinem Wohlgefallen. Nur Wenige erklären so (Est.: **princeps, auctor, consummator, glorificationis suorum electorum**, Schulz, Billr.), die Meisten nehmen den Genitiv für Hebraismus statt Adjektivs. Da aber eine Nöthigung hierzu gar nicht vorhanden, vielmehr der Hinblick auf die δόξα, welche er uns bringen soll, sich hier so ganz von selbst giebt und so passend ist, so werden wir uns zu ihrer Erklärung nicht bequemen können.

V. 9. Den so eben ausgesprochenen Satz: die Welt hat

Gottes weisen Rathschluß nicht erkannt, will nun P. noch durch ein Zeugniß der Schrift bestätigen; denn daß dies, und nicht etwa eine Beschreibung der Größe und Herrlichkeit der von Gott verliehenen Güter sein Zweck bei der Anführung sey — was die Worte ebenfalls dulden würden, — lehrt der Zusammenhang. Die Frage ist, woher die Stelle genommen sey; aber das A. T. bietet keine recht ähnliche. Daher die Vermuthung von Origenes u. A., sie sey aus einem apokryphischen Buche unter Elias Namen, von denen Zacharias von Chrysop. (bei Heydenr.) dort wirklich diese Stelle gesehn zu haben versichert; von Chrysost., sie sey einem verlornen Buche entnommen, u. s. f. Doch scheint allerdings die gewöhnlichste Meinung, daß P. eine kanonische Stelle im Sinne habe, durch die Formel καθὼς γέγραπται bestätigt zu werden. Ist aber dies, so wird Jes. **LXIV, 3.** als die ähnlichste Stelle angesehn, auch wohl **LII, 15. LXV, 17.** damit in Verbindung gebracht, aber freilich bleibt die Verschiedenheit immer höchst bedeutend. Ein entscheidendes Urtheil ist uns um so unmöglicher, weil wir das Buch des Elias nicht haben, um zu wissen, ob dort vielleicht die Worte so vollkommen übereinstimmten, daß wir ein apokryphisches Citat anerkennen müßten. Das Grammatische anlangend, ist allerdings die leichteste Auskunft, daß man die Sätze von λαλοῦμεν, entweder dem V. 7. ausgesprochenen, oder einem hier zu ergänzenden, abhängig mache, worauf dann alles leicht bis zu Ende abfließt. Ich würde mich derselben unbedingt anschließen, wenn nicht Vergleichung der Stellen Röm. **XV, 3. 21.** mich bedenklich machte. Dort nehmlich findet sich kein solches Verbum im Vorhergehenden, sondern reine Anakoluthie; so ist's hier wahrscheinlich auch nur Zufall, daß sich ein's ergänzen läßt, und wir dürfen dies nicht thun; eher mit Grotius, wenigstens dem Sinne nach, γέγονεν: sondern es geht, wie dort geschrieben steht. ἃ ὀφθ. — αὐτόν. Die drei ersten Sätze sind bloße poetische Amplifikation des Einen Gedankens: Was zu Niemands Kunde gekommen ist. Nun aber scheint ein demonstrativer Nachsatz folgen zu müssen, wie nicht der Fall wäre, wenn wir λαλοῦμεν ergänzen dürften. Ein solcher ist nicht vorhanden, sondern es folgt noch ein relativer; denn das Relativ mit Pott für das Dem. zu nehmen ist nicht erlaubt. Giebt nun P. eine fremde Stelle getreu wieder, so dürfen wir uns darüber nicht verwundern, denn in der Urschrift konnte etwas vorhergehn, worauf beide Relative sich bezogen; bildet er aber aus bloßen Reminiscenzen einen eigenen Satz, so begreift man nicht, warum er ihn so geformt. Doch weil wir gar nicht wissen, welches von beiden er wirklich gethan, so steht uns ein Urtheil über die Constr. nicht zu.

V. 10. Der Satz ἡμῖν — πνεύματος steht mit dem Vorh. noch im genauſten Zuſammenhange. Die Welt, auch in ihren Häuptern und Stimmführern, hat Gottes verborgene Rathſchlüſſe nicht begriffen, uns aber hat ſie Gott offenbart durch den Geiſt. Als Objekt der ἀποκάλυψις können wir aus V. 7. 8. die σοφίαν, oder aus V. 9. ἃ ἡτοίμασεν — αὐτόν denken, es wird im Sinne gar nichts geändert, ſobald wir nur das feſthalten, was bei V. 6. geſagt worden iſt. Es iſt immer die Geſammtheit deſſen, was Gott von Ewigkeit her zur Ausführung ſeines großen Weltplanes (in Bezug auf die Menſchheit) beſchloſſen hat. Eben ſo kann in dem Zuſammenhange, in welchem unſer Vers mit dem ſteht, was P. im ganzen Kapitel ſagt, über die wahre Deutung von ἡμῖν kein Zweifel ſeyn. Spricht er überall von ſeiner Lehrweiſe zu ſeiner Selbſtrechtfertigung gegen den Dünkel derer, welche ihm Mangel an σοφία vorwarfen — und das thut er ganz gewiß —, ſpricht er beſonders ſeit V. 6. von der höheren Weisheit, welche er nicht Allen, ſondern nur den geiſtig Mündigen vortragen könne, und hat er, wie man aus III, 1. ſieht, dieſen Gedanken immer noch feſt im Gemüth, ſo kann er unter dem ἡμῖν nicht alle Chriſten, ſondern zunächſt nur ſich ſelbſt gedacht haben. Möglich, vielleicht wahrſcheinlich, daß er ſeit V. 6. mit Abſicht den Plural gebrauche, um nicht anmaßend zu erſcheinen, und was er hier ſagt, auch auf andere Apoſtel ausdehnen zu laſſen, — nothwendig iſt es gar nicht, da er hier nur in Erörterungen über ſich und ſein apoſtoliſches Vermögen und Wirken begriffen iſt; immer wird er hier Hauptperſon bleiben, nie wird man an alle Chriſten dabei denken können, denn wahrlich die νήπιοι ἐν Χριστῷ, denen er nur Milch darbieten konnte, waren nicht die, welchen ſolche Offenbarungen zu Theil geworden waren. Die freilich, welche V. 6. die σοφία anders faßten, müſſen auch hier an alle Chriſten denken, aber daß dem Zuſammenhange damit Gewalt geſchehe, darf ich nicht verſchweigen. Der Offenbarende iſt Gott, aber διὰ τοῦ πνεύματος. Dieſes πν. wird nun zwar in unſerm Texte ohne alle Beſtimmung genannt, doch iſt aus dem Zuſammenhange mit V. 11 f. deutlich genug, was für ein πνεῦμα er meine, nehmlich das göttliche. Ueberdies ſpricht er hier ſo Manches, was zur Feſtſtellung des Begriffs vom Geiſte Gottes dient, daß dieſe Stelle mit Recht für eine Hauptſtelle in dieſem Lehrſtück angeſehn wird. Da man aber von jeher ſeine Vorſtellung früher zu bilden gepflegt hat, als man zur tiefern Erforſchung der Schrift hinzuging, ſo hat es nicht fehlen können, daß auch in unſrer, ihrem Wortſinne nach ausgezeichnet leichten Stelle, jeder Erklärer ſeine Anſicht über das πνεῦμα vorherrſchen ließ, an eine reine Exegeſe Niemand dachte.

Meine exegetischen Grundsätze erlauben mir so wenig als der Raum, in eine Beurtheilung dessen einzugehn, was die dogmatische Auslegung hier dargeboten hat, doch möchte ich meine Leser fast gewarnt haben, in dem πνεῦμα des Apostels nicht die Identität des göttlichen Geistes mit dem menschlichen (Billroth) zu finden; denn, sey es am Ende was es wolle, das ist es nicht. So weit meine Kenntniß der in diesem Stücke sich durchgängig gleichen Schriftlehre reicht, ist es das Prinzip jeder höhern geistigen Anregung in Gott, welche der demüthige und religiöse Mensch nur höherer Einwirkung zuschreiben zu dürfen meint, und zwar in reinem Monotheismus der Einwirkung seines Gottes selbst. Von diesem Prinzip mußte sich eine Vorstellung bilden, und diese mußte, da ein persönlicher Gott immer menschlich gedacht wird, aus der Analogie des menschlichen Wesens geschöpft werden. Der Mensch fand außer seiner sichtbaren Substanz eine andere, höhere Potenz in sich, welche das Prinzip aller seiner Thätigkeiten ist, und nannte sie seinen Geist. So schied er auch in Gott das Wesen oder die Substanz und das wirkende Prinzip, und nannte das letztere Gottes Geist. Nun machte die Vorstellung von diesem Geiste alle Stufen mit durch, auf welchem der heranreifende Menschengeist sich fortbewegte, stand höher oder tiefer, je nachdem der Mensch vom eignen Geiste eine reinere oder unreinere Vorstellung gewann, zur völligen Klarheit konnte sie nie kommen, weil der Mensch über sein eignes Ich diese Klarheit nicht gewinnen kann. Auch bei Paulus fehlt dieselbe; der Geist Gottes ist ihm das Prinzip aller geistig-sittlichen Erhebung und Tüchtigkeit im Menschen, ist in beständiger Relation zum Menschengeiste, Urheber alles höhern Erkennens und aller sittlichen Kraft, aber was er eigentlich sey, darüber spricht weder P. selbst sich aus, noch läßt sich aus den Prädikaten, die er von ihm aussagt, ein durchgängig bestimmter Begriff construiren. Wir betrachten unsere Stelle selbst. τὸ πνεῦμα — θεοῦ. ἐρευνᾶν, **pervestigare**, ein Ausdruck, dessen anthropopathischen Gehalt schon die Kirchenväter dadurch zu neutralisiren suchten, daß sie erklärten, er bezeichne nicht ein Hinausstreben aus Nichtwissen zum Wissen, sondern die Tiefe und Vollständigkeit des Wissens selbst. Und mit Recht. Absichtlich scheint der Ap. dies Verbum, nicht εἰδέναι, gewählt zu haben, um das tiefe nur dem göttlichen Geiste mögliche Eindringen in das Innere des Objekts selbst nachdrücklicher zu bezeichnen. Eben dies Vb. aber, dessen eigentliche Bed. im Bilde, wie immer, festzuhalten ist, hat auch den Ausdruck τὰ βάθη τοῦ θεοῦ hervorgerufen. Wer etwas durchforscht, dringt in dessen Innerstes hinein, darum auch der Geist in die Tiefen Gottes, d. h. das Verborgenste in Gott, wohin

sonst kein Betrachter eindringt, denke man nun an sein Wesen oder seine Rathschlüsse, was P. nicht bestimmt, auch hier nicht zu bestimmen nöthig hat. Denn wie er's ausspricht, ist's völlig allgemein, aber in der Anwendung des gegenwärtigen Zusammenhangs sind's allerdings die göttlichen Gedanken und Entwürfe.

V. 11. Die Vorstellung vom πνεῦμα konnte den hellenischen Korinthern noch nicht so geläufig seyn, wie sie den Juden war, denn sie war dem Hellenismus völlig fremd. Darum erscheint dem Ap. eine Erläuterung nothwendig, und er giebt sie durch Analogie des menschlichen Geistes. Der Genit. ἀνθρώπων ist hier sehr nöthig, um die mit Steigerung verbundene Gegensetzung in ihr gehöriges Licht zu stellen. Ist's schon bei Menschen so, wievielmehr bei Gott. Daß der erste Satz negativ zu fassen, liegt vor Augen; daher auch Origenes in seinen Anführungen τίς mit οὐδείς zu vertauschen pflegt. Zu τὰ τοῦ ἀνθρ., τὰ τοῦ θεοῦ, ein Subst. hinzu zu denken, wie die meisten Ausl. gethan, ist ein Verkennen der griechischen Redeform. Das, was des Menschen, was Gottes ist; ebenfalls ganz allgemein zu fassen; was zu seinem Wesen gehört, eben sowohl als was er denkt und will. τὸ πν. τοῦ ἀνθρ. τὸ ἐν αὐτῷ, der Geist des Menschen, der in ihm ist. Es ist bekannt, daß P. das Gemüth des Menschen verschieden bezeichnet, je nachdem er verschiedene Potenzen desselben in's Auge faßt, unter πνεῦμα aber gewöhnlich die höhere, vernünftig-sittliche Natur desselben zu verstehen pflegt. So können wir's auch hier annehmen. Dies πνεῦμα nun erscheint hier, wie herausgetreten aus dem Ganzen seines Wesens, als betrachtendes Subjekt; doch ist als betrachtetes Objekt nicht etwa nur die körperliche Natur, oder diese und die niedere, sinnliche Seele, die ψυχή, sondern der ganze Mensch, also auch das sich selbst betrachtende πνεῦμα zu denken. Eben so nun ist's mit Gott, lehrt er; nichts was außer Gott ist, hat Erkenntniß (ἔγνωκεν, hat Kunde erworben und besitzt sie nun, cognita habet (quae sunt in deo) von dem was in Gott ist, sondern allein der Geist Gottes, der in gleicher Weise zugleich Subjekt und Objekt der Betrachtung ist. Hier tritt nun auch der Substanz Gottes der Geist als etwas von ihr gesondertes gegenüber, was bei persönlicher Fassung der Gottesidee dem menschlichen Verstande unvermeidlich ist; aber der Dogmatiker hat sich zu hüten, daß er nicht zuviel auf diese nur analogisirende Stelle baue.

V. 12. Auch hier ist der Wortsinn leicht. Der erste negative Satz steht nur des Contrastes wegen da, verdunkelt aber durch die hieraus entstandene Form der Rede die logische Bedeutung des zweiten um ein Weniges. Die Sache ist diese.

In dem V. 10. aufgestellten Satze ἡμῖν — πνεύματος lag der Gedanke: Wir wissen jenes, was die Welt nicht weiß, nehmlich durch Offenbarung des Geistes. Dieser soll bewiesen werden. Obersatz ist: der Geist weiß alles, was in Gott ist; zu seiner Erläuterung diente V. 11. Nun wäre der Untersatz eigentlich: wir haben diesen Geist, und der Schluß: also wissen wir jenes. Beides ist vorhanden, tritt nur nicht in dieser Form hervor. Die Worte nehmlich ἡμεῖς — τοῦ θεοῦ enthalten in andere Form gebracht, dieses: Wir aber haben den Geist empfangen, nehmlich nicht den der Welt, sondern den, der aus Gott ist. Vgl. über die ähnliche Stelle Röm. VIII, 15. m. Comm. Nun aber entsteht ein Anstoß. Hier nehmlich wie dort muß πνεῦμα in beiden Gliedern des Gegensatzes einerlei bedeuten. Nun kennen wir kein πν., das in der Welt (Menschheit in herabsetzendem Sinne) sey und von ihr ausgehn könne, sondern, wenn wir von einem solchen sprechen, meinen wir unter dem Bilde die Denk- und Sinnes-Art der Welt. So scheint also auch das πν. ἐκ τοῦ θεοῦ nicht jenes V. 10 f. offenbar genannte πν. selbst, sondern nur einen von ihm gewirkten oder gar nur mit ihm übereinstimmenden geistigen Zustand auszudrücken, wie dies allerdings bisweilen der Fall ist, auch hier von den meisten Ausl. gefaßt wird. Aber dann begeht P. einen groben logischen Fehler, da er πν. in Ober- und Untersatz in verschiedenem Sinne denkt. Ganz unmöglich wäre dies wohl nicht, bei dem Schwanken des Begriffs von πνεῦμα, das überhaupt sich bei ihm findet; aber ich glaube doch nicht, daß es nothwendig angenommen werden müsse, da wohl auch P., der hier nur den Contrast in's Auge faßte, πν. τοῦ κόσμου entweder bildlich aussprechen, oder auch die Sache so meinen konnte: wir haben unser πν. nicht von der Welt, sondern von Gott empfangen. Und daß er es wirklich so gedacht, dafür scheint auch die Form des Ausdrucks zu sprechen, τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, welche nur in dem vorhergegangenen ἐλάβομεν ihren Entstehungsgrund hat. Ἵνα εἰδῶμεν — ἡμῖν. Das Wissen wird hier als Zweck der Verleihung des Geistes dargestellt. P. tritt offenbar auf den Standpunkt Gottes, indem er den Geist verlieh. Wiefern aber Gott seinen Geist in dieser Absicht gab, muß der Erfolg auch eingetreten, das Wissen also nun vorhanden seyn. So ist also der Inhalt des Schlußsatzes in diesem Zweckſatze wirklich enthalten, und also der Beweis vollständig durchgeführt. Wären wir geneigter zu der Annahme, daß ἵνα für ὥστε stehe, so hätten wir den Schlußsatz selbst. Warum Billroth das εἰδέναι in ein negatives Nichtverkennen verwandelt hat, ist mir nicht klar; es scheint, er hat den eigentlichen Gang der Beweisführung wie seine Vorgänger nicht wahrgenommen. τὰ —

χαρισθ. ἡμῖν. Das was uns von Gott geschenkt worden ist. χαρίζεσθαι schenken wie Röm. VIII, 32. Phil. II, 9. oder allgemeiner: aus freier Liebe für Jemand thun. Das Passiv vom Vb. med. hat nichts auffallendes. Aber von was spricht er? Offenbar von jenen Dingen ἃ ἡτοίμασεν κτλ. V. 9., und wir durften also schon V. 10. diese als Objekt der ἀποκάλυψις betrachten. An die noch zu hoffenden Güter des ewigen Lebens allein zu denken, wie Viele gethan, verbietet uns das Präteritum; aber ausschließen werden wir auch diese nicht, denn auch sie gehören wesentlich zu dem in Christo verliehenen Heil, und haben wir sie auch noch nicht, so konnte doch P., zumal da er mehr als sie umfaßte, auch sie in der Klasse der Dinge bezeichnen, die uns Gott geschenkt habe, denn unser sind sie schon, nicht dem Genusse nach, aber in sicherer Anwartschaft. Ganz allgemein jedoch werden wir hier an das alles denken, was überhaupt Gott beschlossen und ausgeführt hat für die Erneuerung der Menschheit und Erreichung seines erhabenen Zweckes der Gnade.

Mit V. 13. kehrt P. wieder zu V. 6. zurück, um den ersten dort ausgesprochenen Hauptsatz abzuschließen; denn mit V. 14. geht er zum Gegensatze über, der ihn zur Erklärung, warum er in Korinth diese σοφίαν nicht habe lehren können, überleiten soll. Daß er auch hier wieder der Art seiner Vorträge erwähnt, und zwar nicht nur affirmativ, sondern auch negativ, hat seinen Grund in der ihm überall vorschwebenden Tendenz dieses Abschnitts, durch indirekte Polemik die, welche ihn verachteten, zur Besinnung zu führen. λόγοι sind hier so allgemein zu fassen, wie V. 4. Sie heißen οὐ διδακτοὶ ἀνθρ. σοφ. ἀλλὰ διδ. πνεύματος, nicht gelehrt von menschlicher Weisheit sondern vom Geiste, nehmlich dem Geiste Gottes, da ἁγίου hat ausgeworfen werden müssen. Der Genit. beim Adj. passiver Bedeutung bezeichnet das handelnde Subjekt beim aktiven Verbum, vgl. Röm. I, 6. Matth. Gr. §. 345. πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. Die Verschiedenheit der Erklärungen dieser Stelle hat ihren Ursprung theils in der Unsicherheit der Worte, theils in der Nichtbeachtung ihres Zusammenhangs und ihrer Bedeutung in Bezug auf das Folgende. πνευματικά, ohne Artikel, weil der Begriff zwar allgemein, nicht aber mit dem Merkmale der Umfassung einer Gesammtheit gedacht ist, geistige Dinge. Was gemeint ist, liegt vor Augen, nehmlich der genügend besprochene Gegenstand seines höheren Unterrichts, denn nur von diesem spricht er überhaupt in diesem Abschnitt. Er nennt sie πνευματικά (s. über das Wort zu Röm. 1, 11.), wiefern sie vom göttlichen Geiste offenbart und nur von demjenigen Menschen begriffen werden, in

welchem das πνεῦμα herrscht und das göttliche πν. wohnt. Daß er sie aber hier so nennt, nicht die Sachen selbst, sondern eine Eigenschaft derselben aussprechend, hat darin seinen Grund, weil er in diesen Worten das vorbereiten will, was er von der Unmöglichkeit, den Korinthern diese höhere Weisheit jetzt schon mitzutheilen, sagen will. συγκρίνειν, eig. zusammenordnen, verbinden, als Gegensatz von διακρίνειν (vgl. Plat. Phädon. S. 71 B. Arist. Metaph. I, 4.), dann wie componere, contendere, zusammenhalten und vergleichen (2 Kor. X, 12. Weish. VII, 29. XV, 18.); in der LXX. aber mehrmals erklären, auslegen, z. B. Gen. XL, 8. XLI, 12. 15. Dan. V, 13. al. Hier nun der erste Grund der Verschiedenheit, indem mehrere Ausleger (Erasm., Calv., Beza, Pisc., Baumg.) es für coaptare, adaptare nahmen. Doch stimmen die Meisten in der Annahme überein, daß es auslegen, erklären, oder auch vortragen überhaupt bedeute. Endlich πνευματικοῖς kann an und für sich Neutrum sowohl als Mask. seyn. Die ältern Ausleger fast ohne Ausnahme betrachteten es als Neutrum, sowohl die welche das Verbum durch coaptare erklärten (s. oben. Calv. coelestem illam spiritus sapientiam temperare oratione simplici et quae nativam spiritus energiam prae se ferat), als auch die übrigen. Man verstand das ganze Satzglied von Erläuterung schwieriger Stellen der christlichen Lehre aus den Typen des A. T. oder Ereignissen der heiligen Geschichte (Chrys., Theod., Lap.), oder umgekehrt der Aussprüche des A. T. durch das neue (Grot.), oder überhaupt des geistigen Stoffs durch angemessene Rede (Elsner, Wolf, Mosh., Bolten). Aber man übersah dabei den Zusammenhang mit V. 14 ff., so wie den Zweck, für den der Apostel schrieb. Durch diese wird das Maskulinum erfordert. πνευματικοὶ sind dem Wesen der Sache nach dieselben wie oben V. 6. die τέλειοι; es sind die, in welchen unter Einfluß des göttlichen πνεῦμα das eigene zur Herrschaft gekommen ist, geistig gestimmte Menschen. Solchen, sagt Paulus, lege er geistige Dinge aus, weil nehmlich nur Solche sie zu vernehmen fähig seyen. Hierin nehmlich, zusammt den folgenden Erörterungen, liegt nun der Grund von dem, was er Kor. III, 1 ff. bestimmter als bisher den Korinthern darüber zu erkennen giebt, daß er unter ihnen solche höhere Weisheit noch nicht vorgetragen habe. Dieser in älterer Zeit nur von Theophylakt und Pelagius gehaltenen Ansicht haben sich Clericus, Bengel, und die neuern Exegeten angeschlossen.

V. 14. Das bisher Gesagte seit V. 6. enthielt diese Hauptgedanken: Ich habe eine höhere Weisheit, durch Offenbarung des göttlichen Geistes empfangen, und daher selbst geistig, und

dieſe verkündige und erkläre ich denen, welche ſelbſt geiſtig ſind. Nun folgt der Gegenſatz: ψυχικὸς δὲ ἄνθρ. — πνεύματος. Der pſychiſche Menſch aber (ohne Artikel, weil hier nur der Begriff im Allgemeinen gedacht iſt) nimmt nicht an was des Geiſtes iſt. Ueber die Bedeutung von ψυχικὸς ſind die Meinungen ſehr verſchieden, weil verſchiedenes dogmatiſches Intereſſe die Ausleger geleitet hat, doch theilen ſie ſich in zwei Hauptklaſſen, davon die eine den pſychiſchen Menſchen für einen ſolchen hält, der zur Erkenntniß der höheren Wahrheit keine andere Unterſtützung hat oder haben will, als die des eigenen Verſtandes, der Erleuchtung des göttlichen Geiſtes mit oder ohne eigene Schuld entbehrt (Chryſ., Theod., Calv., Beza, Grot., Heydenr., Pott,); die andere aber für einen ſolchen, der, den ſittlichen Antrieb des eigenen oder auch göttlichen Geiſtes verſchmähend, nur ſeinen ſinnlichen Trieben hingegeben iſt und folgt (Er., Vitr., Limborch, Cler., A.); wenige verbinden Beides, oder denken ganz allgemein den Menſchen im natürlichen ſich ſelbſt überlaſſenen oder ungebeſſerten Zuſtande (z. B. Mosh., Bengel). Zur genauern Erforſchung bemerken wir Folgendes: ψυχικὸς von ψυχή, eig. der ψυχὴ angehörig, ſo 4 Makk. I, 32. τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσιν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί. Es kommt daher bei jedem Schriftſteller auf die Bedeutung des Wortes ψυχὴ in ſeinem Sprachgebrauche an, wenn man wiſſen will, was ψυχικὸς bedeute. Nur giebt es leider keinen paulin. Sprachgebrauch dieſes Wortes; denn die Stellen Röm. XVI, 4. Phil. II, 30. 1 Theſſ. II, 8., wo es nach Hebraismus das phyſiſche Leben bezeichnet, Röm. XIII, 1., wo πᾶσα ψυχὴ für πᾶς ἄνθρωπος ſteht, die Ausdrücke μιᾷ ψυχῇ Phil. I, 27. ἐκ ψ. Kol. III, 23., wo es wie καρδία gebraucht iſt, können hier gar nichts nützen, 2 Kor. I, 23. XII, 15. Röm. II, 9. enthalten den Begriff Seele oder Gemüth in ſolcher Unbeſtimmtheit, daß man aus ihnen nichts entlehnen kann. So bleibt uns nur 1 Theſſ. V, 23. übrig, aber auch dieſe lehrt uns nur das Eine, daß P. die ψ. vom πν. unterſchied, und in die Mitte zwiſchen dieſem und dem σῶμα ſetzte. Sie iſt alſo gewiß etwas höheres als das σῶμα, etwas geringeres als das πνεῦμα. So kann ſie nichts anders ſeyn, als die ſinnliche Seele, d. h. dasjenige in uns, was ohne der Körper ſelbſt zu ſeyn, mit ſeinen Beſtrebungen, Begehrungen, Kraftäußerungen, nur auf das Körperliche, namentlich auf Herſtellung des körperlichen Wohlbefindens und daraus erwachſende Luſt gerichtet iſt, und hierin ſich befriedigt fühlt, das ἐπιθυμητικὸν der Platoniſchen Schule, der dieſe ganze Trichotomie entſtammt, mit ſeinem Vorſtellen wie mit ſeinem Begehren. ψυχικὸν iſt alſo alles dasjenige, was der ſinnlichen Seele angehört,

oder die Eigenthümlichkeit derselben an sich trägt, und ihren Bestrebungen und Bedürfnissen entspricht. In diesem Sinne ist XV, 44. 46. σῶμα ψυχ. gesagt (s. zur St.). Ein ἄνθρωπος ψυχικὸς aber kann nur ein solcher Mensch seyn, in welchem die ψυχὴ als herrschendes Prinzip so stark hervortritt, daß das πνεῦμα gar nicht vorhanden zu seyn scheint (daher Judä 19. ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες), ein solcher also, dessen Denken über die Grenzen gemein menschlicher Verständigkeit nicht hinausgeht, nur auf das Irdische, Sinnliche, nicht auf das Höhere, Uebersinnliche gerichtet ist (daher Jakob. III, 15. σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης), und dessen Wollen nichts mehr als das sinnliche Wohlbefinden umfaßt. Wo nicht besondere Umstände im Zusammenhange eine Trennung dieser zwei Hauptmerkmale, und Hervorhebung des einen von beiden erheischen, werden immer beide in Verbindung zu denken seyn. Und auch an unsrer Stelle scheint dies das Richtige. Von einem Solchen nun sagt P., οὐ δέχεται τὰ τοῦ πν. τ. θ. τὰ τοῦ πν. sind jene πνευματικά V. 13., die höhern Offenbarungen, die er den τελείοις verkündigte. In welchem Sinne er das μὴ δέχεσθαι verstanden wissen wolle, ob von Unfähigkeit oder Widrigkeit, Ungeneigtheit, sie aufzunehmen, wird dadurch etwas ungewiß, weil auch im paul. Gebrauch (2 Kor. VI, 1. Phil. IV, 18.) das Verbum neben der gewöhnlichen Bed. des freiwilligen Annehmens die passive des bloßen Empfangens hat. Der gleich nachfolgende Grund ὅτι μωρία αὐτῷ ἐστι καὶ οὐ δύναται γνῶναι scheint besonders um des zweiten Theils willen, der sonst eine Tautologie enthalten würde, auf ein Widerstreben gegen die Annahme zu führen; aber der Zweck der ganzen Darstellung, und die Anwendung III, 1 ff. deutet auf Unvermögen hin. Daher scheint hier, wo die Sache noch ganz allgemein gehalten ist, das Richtige, keine der beiden Bedeutungen allein, sondern die allgemeine des Nichtannehmens (unser „unempfänglich seyn" kann beide umfassen) festzuhalten. Vom bloßen Unvermögen haben es, ihrem Systeme folgend, die meisten, zumal ältern Ausleger gefaßt. Der Grund wird doppelt angegeben, erstlich μωρία αὐτῷ ἐστι, sie sind ihm Thorheit, d. h. erscheinen ihm als etwas thörichtes, widersinniges, wie oben I, 18. 23.; zweitens οὐ δύν. γνῶναι, denn daß καὶ hier nicht denn bedeute, ist wohl klar. Allerdings zwar liegt der Grund, wenn etwas richtiges mir thöricht erscheint, nur darin, daß ich es nicht begreife, aber nothwendig ist nicht, daß P. diesen Grund anzeigen müsse, sondern er kann auch die Ursache des μὴ δέχεσθαι durch zwei Sätze andeuten wollen, und daß er es wolle, lehrt uns καί. Und obwohl beide etwas in einander fließen, lassen sie sich doch auch getrennt darstellen.

ὅτι πν. ἀνακρίνεται. Ich nehme dies als Grund vom Vorigen. Es giebt noch zwei andere Auffassungen, die eine von Chrysost., daß ὅτι relative Partikel, und der Satz Objektssatz von γνῶναι sey, die mir darum verwerflich scheint, weil diese Bemerkung, obwohl Wahrheit enthaltend, doch im Zusammenhange ungehörig und sinnstörend wäre; die andere von Beza, daß ὅ τι Pronomen sey, was eine schlechte Form des Satzes τὰ πν. ἀνακρινόμενα und eben so schlechten ungehörigen Sinn geben würde. Darum bleibe ich bei der gewöhnlichen, da es zumal sehr zweckmäßig ist, die in der Natur der Dinge liegende Unmöglichkeit zu zeigen, daß der ψυχικὸς als solcher die πνευματικὰ verstehe. Und dies geschieht durch diesen Satz. ἀνακρίνειν, ein Urtheil herauszubringen suchen; τί, etwas untersuchen, τινά Jemand befragen oder verhören (Plat. Theät. S. 188. D. Gasim. S. 201. E. Plut. Thes. c. 12.); im N. T. von Sachen Apg. XVII, 11. τὰς γραφάς, von Personen Luk. XXIII, 14. Apg. IV, 9. XII, 19. XXIV, 8.; bei Paulus nur in diesem Briefe, und zwar so, daß nicht sowohl die Erforschung als vielmehr die aus ihr hervorgehende Beurtheilung gedacht werden muß, s. IV, 3. 4. IX, 3. XIV, 24., über X, 25. 27. den Comm. Eben so ist's hier: prüfen und beurtheilen. πνευματικῶς, auf eine geistige, d. h. eine den πνευματικοῖς angemessene Weise. Hierin liegt offenbar der Gedanke: Richtig beurtheilt werden kann eine Sache nur von dem, der in seinem Innern eine ihrer Eigenthümlichkeit verwandte Stimmung oder Beschaffenheit besitzt; jene Dinge sind πνευματικά, also kann sie nur der verstehn, der selbst gleichfalls πνευματικὸς ist, denn nur er legt ihnen den rechten Maßstab an, beurtheilt sie von dem ihnen angemessenen Standpunkt aus und auf die ihnen eigene Weise, und dies ist dann πνευματικῶς. Dem ψυχ. fehlt dies, also ꝛc.

V. 15. Obwohl der Gedankengang es nicht erfordert, war es doch für den Zweck der Verhandlung sehr nützlich, jenem ψυχικὸς in seiner Unempfänglichkeit für höhere Erkenntniß den Gegensatz des πνευματικὸς (ὁ πν. derj. oder jeder, welcher es ist) entgegenzustellen. Mußten wir nun jenen als einen solchen erkennen, in welchem die ψυχὴ mit Zurücksetzung des πν. herrschend ist, so werden wir im πνευματικὸς nur den entdecken können, in welchem das πνεῦμα die Oberhand hat, und Prinzip des Lebens ist, also den zur Geistigkeit Emporgehobenen, dessen Denken und Wollen dem Höheren, Uebersinnlichen, Göttlichen zugewendet ist. Daß dies nicht geschehe ohne die Wirkung des göttlichen πνεῦμα, gestehen wir als paulinische Lehre zu, aber im Worte können wir's, namentlich hier beim Gegensatz, nicht finden. Von ihm wird nun gesagt: ἀνακρίνει — ἀνα-

κρίνεται. Durch die Aufnahme der Lesart τὰ πάντα werden wir der auch ohnehin nicht zu billigenden Annahme von Bos, Lösner, Rösselt (opuscc. fasc. II.), Ros., Pott, A., daß πάντα Mask. sey, völlig überhoben. Er beurtheilt (versteht und weiß zu beurtheilen) alle Dinge. Es thut nicht Noth hier in eine Untersuchung einzugehn, unter welchen Beschränkungen dieser in völliger Allgemeinheit ausgesprochene Satz anzuerkennen sey; uns wird genügen, daß der Apostel, der ohne Zweifel sich diesen πνευμ. zugezählt wissen will, der Ueberzeugung lebe, daß auf dem Standpunkte der Geistigkeit der Mensch den rechten Maßstab habe zur Beurtheilung alles dessen, was als geistiger Stoff (denn nur an solchen kann er denken) in den Bereich seines Denkens und Erkennens eintrete. Dabei ist gern einzuräumen, daß auch Menschen darunter mitbegriffen seyn mögen. Er selbst aber, setzt er hinzu, wird von Niemand beurtheilt, d. h. in seinem wahren innern Wesen und Leben begriffen und erkannt. οὐδενὸς kann nur Maskulinum seyn, weil überhaupt das ἀνακρίνειν nur die Sache persönlicher Wesen ist. Doch versteht sich, daß nur von psychischen Menschen hier die Rede ist, denen der Geistige, eben weil er geistig ist, nach der bei V. 14. ausgesprochenen Regel verborgen bleiben muß. Wiefern aber P. sich zu den Geistigen zählt, die Kor. aber für psychisch hält, spricht er ihnen hier schon die Fähigkeit, ihn zu beurtheilen, ab, worüber er sich IV, 3 ff. noch bestimmter erklären wird.

V. 16. Den negativen Theil des vorigen V. will nun P. noch besonders beweisen, und bedient sich dazu des Schriftworts Jes. XL, 13., das er, nur mit Auslassung des mittlern Satzes καὶ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, wörtlich nach der LXX. anführt, doch, wie es scheint, ohne es gerade als Citat geltend machen zu wollen. Es dient ihm als Obersatz. Die Ausleger, zumal Rösselt, haben Schwierigkeiten in die Stelle hineingebracht, welche nicht darin enthalten sind. Ich erkläre so: κύριος ist im Original freilich Gott, P. aber, wie er überhaupt das Wort von Christus zu brauchen pflegt, denkt ihn höchst wahrscheinlich auch hier dabei. νοῦς κυρ. nimmt er, wie er's findet, und es kann ihm hier, wie beim Propheten selbst, recht wohl den Sinn, d. h. die Gedanken des Herrn bedeuten; denn auch für seinen Beweis geht nichts dadurch verloren; möglich aber, daß er es hier mit πνεῦμα gleichbedeutend setzt, was ihm um so leichter wird, als, wenn er von Menschen spricht, beide Wörter ihm wirklich bisweilen Synonyme sind, z. B. Röm. VII, 23. 25., wo νοῦς unläugbar = πνεῦμα ist. συμβιβάζειν, eig. zusammenbringen; wiefern dann aus einzelen Begriffen ein Urtheil, aus Urtheilen ein neues Urtheil gebildet

wird, auch beweisen, lehren. So sollte es eigentlich nur einen Akk. der Sache bei sich haben, wie Exod. XVIII, 16. Deut. IV, 9. wirklich der Fall ist; kommt aber dann auch mißbräuchlich mit Akk. der Person vor, z. B. Exod. IV, 12. Levit. X, 11. Ließe sich die Bedeutung „beurtheilen" erweisen, so sähe man die des Satzes besser ein, jetzt steht er ziemlich müssig, wie mancher einzele Theil der vom Ap. angeführten Schriftstellen. Nun ist unser Obersatz: Niemand versteht den Sinn oder Geist des Herrn, um ihn belehren oder beurtheilen zu können *). Dazu der Untersatz: Wir haben diesen Sinn. κυρίου für Χριστοῦ hat hier die große Empfehlung der größern Concinnität in den Worten und Lichthelle im Beweise; aber wie stark eben darum die Versuchung es zu corrigiren! Aufgenommen konnte es daher nicht werden. In der Sache wird nichts geändert, wenn schon im Obersatze κύριον Christus war. ἡμεῖς bezeichnet nicht alle Christen ohne Unterschied, sondern den Apostel und die mit ihm auf gleicher Stufe stehn. νοῦν Χρ. = πνεῦμα Χρ. zu setzen, fühlt man sich hier noch mehr als im Obersatz versucht; doch wenn's auch nicht seyn sollte, der Schluß bleibt dennoch stehn. νοῦς Χρ. ist dann der Sinn Christi, den P. in sich aufgenommen hat, wiefern er Christum angezogen hat, geistig mit ihm Eins geworden ist, und wodurch er πνευματικὸς ist, wie Christus selbst. Nun gilt der Schluß: Also kann auch uns Niemand begreifen und beurtheilen, der nehmlich diesen Sinn oder Geist nicht hat.

Drittes Kapitel.

Durch die zwei letzten VV. war, wie schon bemerkt, der Gedankengang ein Wenig unterbrochen worden, obwohl was P. darin aussprach, bei den obwaltenden Umständen sehr nützlich war. Nicht mit den letzten Worten ist daher die Verbindung des Folgenden zu denken, sondern mit dem ganzen Abschnitt seit II, 6. Sie wird durch καὶ bezeichnet, gerade wie II, 1.; und daß dies nicht sed bedeute, wie man in den Com-

*) Daß αὐτὸν hier nur auf κυρίου gehn könne, und nicht auf den πνευματικός, wie Rösselt wollte, scheint keines Beweises zu bedürfen.

mentaren findet, liegt am Tage; denn wir haben hier die Anwendung von dem, was bisher im Allgemeinen erörtert ist, auf die Korinther und sein Verhalten unter ihnen. Er hat wohl eine σοφίαν, aber nur den τελείοις kann er sie mittheilen, die ψυχικοὶ verstehn sie nicht. Daher hat er auch ihnen sie noch nicht mittheilen können. οὐκ ἠδυνήθην — πνευματικοῖς, ich habe nicht mit Euch reden können als mit geistigen Menschen, d. h. es war mir unmöglich, Euch die höchsten Geheimnisse des Gottesreichs zu enthüllen, wie geschehn seyn würde, wenn Ihr geistige Menschen gewesen wäret. ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, sondern (ich mußte mit Euch reden) als mit σαρκίνοις. Die Form σάρκινος, die hier sehr viel für sich hat, unterscheidet sich von der rec. σαρκικὸς etymologisch dadurch, daß, während letztere nur die Beschaffenheit bezeichnet, erstere eigentlich Andeutung des Stoffs enthält, aus dem etwas gemacht ist, vgl. zu Röm. VII, 14.; im Gebrauche des Apostels ist kein wesentlicher Unterschied anzunehmen. Da aber oben V. 14. dem πνευματ. der ψυχικὸς entgegengesetzt erschien, so fragt sich, ob und was für ein Unterschied sey zwischen diesem und dem σάρκινος oder σαρκικός? Verwandt müssen die Begriffe seyn, denn nicht nur haben sie einerlei Gegensatz, sondern es würde auch seine ganze Argumentation in Nichts zerfallen, wenn es nicht wäre. Da sind nun die Meinungen verschieden, wiefern die Einen den Ausdruck für milder halten als jenen (z. B. Bengel), die Andern für Bezeichnung einer noch tiefern Stufe der Intelligenz (Semler), noch Andere die Hingegebenheit an Lust und Begierde darin finden (Locke, Wolf, Mosheim). Das Wahre ist, wir wissen nicht, welchen Unterschied er selbst mache; wiefern aber in der Trichotomie des Menschen die σὰρξ wahrscheinlich σῶμα und ψυχὴ umfaßt, ist σάρκινος ein weiterer Begriff, und wer in diesem Zustande befindlich, gewiß zur Stufe der Geistigkeit noch nicht emporgestiegen, wohl aber befangen und gehalten in der Sinnlichkeit. Betrachtet man nun Röm. VII, 14. in seinem Zusammenhange, und 2 Kor. X, 4. mit dem Gegensatze δυνατά, so wird man geneigt seyn, in σάρκ. mehr den Begriff der Schwäche, des Unvermögens, als der Widrigkeit gegen das Höhere zu suchen, der in ψυχικὸς zu liegen schien. Darin wird man bestärkt sowohl durch die Milde, mit welcher überhaupt hier P. die Kor. behandelt, als auch durch das beigefügte νηπίοις, wodurch er sie als Unmündige bezeichnet, welche, wie er sogleich weiter sagt, die kräftigere Geistesnahrung noch nicht vertragen konnten. Sie waren νήπιοι ἐν Χριστῷ. Die in so mannigfachen Beziehungen von ihm gebrauchte Formel ἐν Χριστῷ soll hier die Rücksicht kennen lehren, in welcher sie unmündig waren, nehmlich in ihrem Ver-

hältnisse zu Christo, mithin als Christen, oder in ihrem (subjektiven) Christenthum. Der Gegensatz ist Kol. 1, 28. τέλειος ἐν Χρ. Er spricht also hier, da beide Ausdrücke, σαρκίνοις und νηπίοις, nicht von Zuständen in verschiedenen Zeiten gesagt seyn können, wie Einige geurtheilt haben, nicht von den ersten Belehrungen, die er ihnen ertheilt als sie noch Heiden, also gar nicht ἐν Χριστῷ waren; und wo sie wohl selbst nicht fordern konnten, daß er ihnen hohe Weisheit bieten sollte, sondern von seinen Vorträgen an sie, als sie schon Christen waren, und in ihrem Dünkel meinen mochten, sie wären schon reif für höhere Belehrungen. Sollte man daher nicht fast vermuthen, er habe hier weniger seinen ersten, als den in der Apostelgeschichte übergangenen zweiten Aufenthalt zu Korinth im Sinne? Wenigstens ihr Dünkel konnte da erst aufgewacht seyn, sammt dem Bewußtseyn, P. trage ihnen nicht solche Weisheit vor, wie sie von Apollos seit der Zeit vernommen zu haben meinten.

V. 2. Im Bilde bleibend fährt er fort: γάλα-βρῶμα. Ihr wart kleine Kinder, dürft Ihr mir's zum Vorwurf machen, daß ich Euch Kinder-Nahrung gab? Daß unter den Bildern der Milch und der festen Speise die erste, elementarische, und die nur dem Gereifteren dienliche höhere Belehrung verborgen liege, bedarf kaum der Bemerkung; auch wollen wir uns nicht darauf einlassen (wie z. B. Heydenreich gethan), bestimmen zu wollen, wieviel er zu der einen, wieviel zu der andern Art gerechnet; er selbst hätte gewiß keine genaue Abgränzung gemacht, und wenn auch er, wir möchten sie kaum wiederfinden können in seinem Sinn. Was er, auch nach seiner eigenen Erklärung (II, 2.), sie gewiß gelehrt, das war Χριστὸς ἐσταυρωμένος, und, wie sich von selbst versteht, alles dasjenige, was vorangehn mußte, damit sie die Bedeutung dieser Thatsache erfassen konnten, und alle die Folgerungen für das eigne Leben, welche er daraus ableiten mußte, wenn er eine christliche Gemeine gründen wollte. Was er für den Augenblick verschwiegen und einer höheren Reife aufgespart, wer kanns bestimmen? Das Zeugma im Verbum darf uns keinen Anstoß machen. Dergleichen findet sich allenthalben, und erspart uns manche Breite, die unsere Sprache viel weniger zu vermeiden weiß. Der Grund: οὔπω ἐδύνασθε. Auch hier wieder viel unnöthige Noth um den zu ergänzenden Infinitiv, noch unnöthiger die Vermuthung, Paulus (gracae linguae parum guarus!) habe hier δύνασθαι für δυνατὸν=τέλειον εἶναι gebraucht. Freuen wir uns doch lieber der kernhaften Kürze, die im gebrauchten, und so leicht verständlichen Ausdruck liegt! ἀλλ' οὐδ' ἔτι νῦν δύνασθε. ἀλλὰ enthält eine Steigerung, dem Sinne nach dasselbe, als ginge οὐ μόνον δὲ voraus: Nicht nur damals vermochtet Ihr's

noch nicht, sondern auch jetzt noch nicht; vgl. 2 Kor. VII, 11. οὐδ' ἔτι ist eben das negativ, was καὶ ἔτι Plat. Gorg. S. 508. D. affirmativ. νῦν, an sich nicht nothwendig, wirkt verstärkend. Mit diesem Satze aber ist er vorwärts gegangen, die Rechtfertigung, warum er früher ihnen die geforderte σοφίαν nicht gegeben, ist vorüber; schon ist die Rüge eingetreten, die er nun sogleich erweisen, und darin mit Einem Worte sein ganzes Urtheil über ihr Haften an diesem oder jenem Lehrer aussprechen wird. Doch zuvor noch dies: Billroth macht hier auf den Widerspruch aufmerksam, in den P. mit sich selbst zu treten scheine, indem er hier seine Leser für unreif erkläre zu höherem Unterricht, und doch im Briefe sehr schwere Lehren (namentlich K. XV.) vortrage. Er löst ihn so, daß einestheils P. die Rüge für den minder geförderten Theil der Gemeine, die höheren Belehrungen aber für die Vollkommneren geschrieben haben könne, was wenigstens nicht unmöglich ist, andern Theils aber auch möglich sey, daß P. jene Lehren wie der Verf. des Hebräerbriefes gar nicht für die schwereren gehalten habe. Hier muß ich widersprechen. Selbst von Jenem glaube ich's nicht, denn wenn er (Hebr. VI, 2.) die ἀνάστασιν νεκρῶν zu den στοιχείοις rechnet, so meint er gewiß nicht jene tiefgedachten Ansichten, die unser Apostel K. XV. vorträgt, sondern die wirklich zu den Elementen der christlichen Lehre gehörige Erwartung einer Auferstehung, die ja jeder Jude hatte; und dann, was P. dort vorträgt, konnte er nicht nur nicht für ein στοιχεῖον halten, sondern bezeichnet ja selbst einen Theil davon als μυστήριον (XV, 51). So scheint mir einiger Widerspruch in der That vorhanden, aber sehr erklärlich daraus zu seyn, daß einmal, wie schon bemerkt, P. gewiß nicht so streng geschieden hatte zwischen den Stoffen für die Unmündigen und für die Mündigen, und dann in jedem Falle ihm widerfahren mußte, daß er, einmal durch die ihm gemachten Einwendungen zum tiefern Eindringen in den Gegenstand genöthigt, nicht mitten drin plötzlich inne hielt und fragte: ist das nicht zu hoch für meine Leser, sondern ihn vollständig durchführte, mochte auch vielleicht hinterher die Ahnung in ihm entstehn, er könnte wohl geschrieben haben, was nicht alle fassen würden. Davon gar nicht zu reden, ob er nicht vielleicht hier, wo ihm der Mangel an Weisheit vorgeworfen worden war, eben so gut einen Reiz in sich fühlen konnte, eine Probe der vorhandenen zu geben, als im zweiten Briefe, seiner Thaten und Leiden sich zu rühmen.

V. 3. ἔτι γὰρ σαρκ. ἐστε. Der Grund jener Behauptung. Sie sind noch immer nicht zur Geistigkeit emporgestiegen, immer noch nicht erstarkt genug, um kräftige Speise zu vertragen. Den Beweis aber nimmt er aus ihren Zwisten und Parteiungen.

ὅπου γὰρ κτλ. ὅπου hat hier, da ἐν ὑμῖν dabei steht, auch der Satz im Zusammenhange nicht allgemeiner Satz seyn kann, offenbar nicht relativ-lokale, sondern caussale Bedeutung. Die Entstehung ließe sich so denken, daß der Satz aus zweien, dem allgemeinen: wo das folgende Statt findet, da ꝛc. und dem Untersatze: bei Euch findet es Statt, die zugleich im Gemüthe gelegen, zusammengeflossen wäre. Doch die von Zeune zu Viger. S. 431 gegebenen Beispiele lassen sich nicht alle so erklären. ζῆλος und ἔρις, Neid, Eifersucht und Zank werden auch Gal. V, 20. als ἔργα τῆς σαρκὸς aufgezählt. κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν unterscheidet sich von σαρκικὸν εἶναι eigentlich nur durch das Verbum, indem dieses den Gemüthszustand, jenes die aus demselben Zustande hervorgehende Lebensrichtung darstellt. ἄνθρωπος nehmlich hat in allen Formeln, worin κατὰ ἄνθρ. vorkommt, die verächtliche Bedeutung eines ἄνθρ. σαρκικός, es bezeichnet den Menschen nicht in seiner Würde, sondern in seiner Tiefe und Unwürdigkeit, seinem Gegensatze gegen das Göttliche. Was κατὰ ἄνθρ. geschieht, eig. nach Menschenart, geschieht in der gemeinen Weise der ungöttlichen Menschen, also κ. ἄ. περιπατεῖν wandeln, d. h. ein Leben (in sittlicher Hinsicht) führen wie ein Mensch, der in Sinnlichkeit und ungöttlichem Wesen befangen ist. Also: seyd Ihr da nicht fleischlich, und führt ein Leben wie die Menschen welche ohne Gott sind? Vgl. zu Röm. III, 5.

V. 4. giebt nichts Neues, sondern bloß, eben wie I, 12. die Erklärung, wie es mit dem ζῆλος καὶ ἔρις gemeint sei, und wiederholt das schon gesprochne Urtheil. ἄνθρωποι, dem die Aufnahme nicht versagt werden konnte, ist in dem bei V. 3. erklärten Sinne zu verstehn.

V. 5. Nun ist die Selbstrechtfertigung sowohl als die Rüge der fleischlichen Gesinnung beschlossen, welche sie, anstatt einzig Christo, den Einen dem, den Andern jenem Lehrer anhangen macht. Einen Beweis derselben giebt er nicht; zu einleuchtend ist es ihm, daß, wer sich an Menschen hingebe, Statt an Christum, nicht πνευμ. seyn könne, als daß er irgend eine Begründung nöthig achten sollte. Daher geht er zu einer neuen Gedankenreihe über, über Geltung, Pflicht und Lohn der einzelen Verkündiger. Er beginnt sie mit der Frage: Τί οὖν; Τί — Παῦλος; diese Frage, mit οὖν herein geführt wie sie hier steht, kann nur dann an's Vorhergehende sich richtig anschließen, wenn sie nicht aus seiner, sondern der Leser Seele herfließend angenommen wird. Dort ist ihnen der Glaube, Paulus, Apollos, A., seyen die Häupter, denen sie angehören dürfen, durch die ausgesprochene Rüge rund weg abgeschnitten worden; nun läßt er sie fragen: Wie also? Wenn sie nun dies

nicht sind, was sind sie denn? Als was sollen und dürfen wir sie noch annehmen? Und darauf antwortet er nach unserm Text mit unübertrefflicher Kürze: *διάκονοι*, Diener sind sie. *διάκ.* bezeichnet den Diener nicht nach seiner persönlichen oder rechtlichen Stellung gegen seinen Herrn, sondern nach seinem Beruf, Dienste zu leisten und ihm behülflich zu seyn. Wer der Herr sey, ist nicht ausgesprochen, doch ists ohne Zweifel Christus. *δι ὧν ἐπιστεύσατε*, durch welche, durch deren Dienst und Vermittelung, Ihr gläubig geworden seyd. Derselbe Gebrauch von *πιστεύειν* auch Röm. XIII, 11. Gal. II, 16 und öfter in der Apg. *καὶ — ἔδωκεν*, und zwar ein Jeder, wie der Herr ihm verliehen hat. *καὶ*, und zwar, vgl. Kol. III, 11. *ἑκάστῳ — ἔδ. = ἕκαστος ὡς ὁ κ. αὐτῷ ἐδ.*, wie VII, 17. Röm. XII, 3. Das zu ergänzende Prädikat ist *διάκονός ἐστιν*; die verschiedene *διακονία* wird V. 6. beschrieben. Der Jedem seinen Dienst anweisende *κύριος* ist wieder Christus, wie Eph. IV, 7. 11. deutlich zeigt. V. 6. denkt P. die Gemeine als einen Acker oder Garten (*γεώργιον* V. 9.), sich, den Gründer, als Pflanzer, den später fördernd in den Dienst eingetretenen Apollos als Wässerer; wie aber in der Natur Wachsthum und Gedeihen weder von jenem komme noch von diesem, so, lehrt er sie, sey es auch hier; nicht ihm, nicht Ap., komme das Verdienst zu, daß eine Gemeine aus ihnen geworden, und Fortschritte, welche nur immer, im christlichen Leben gemacht habe, sondern Gott allein, und zieht daraus V. 7. die Folgerung, daß *οὔτε ὁ φυτεύων — ποτίζων*, weder der Eine noch der Andere etwas sey, d. h. ein Verdienst oder eine besondere Geltung habe (*εἶναί τι* s. Gal. II, 6. VI, 3. Apg. V, 36), sondern *ὁ αὐξάνων θεός*. Dieser allein ist etwas, d. h. darf bei ihnen etwas gelten. Daß dies Etwas zugleich Alles sey, ist wahr, aber er sagts hier nicht, war auch nicht von Nöthen. V. 8. in seinem ersten Theile stellt das Verhältniß beider, überhaupt verschiedener Lehrer zu einander dar, wiefern dasselbe in ihrem Beruf und der Art der ihnen angewiesenen Thätigkeit begründet ist; in dieser Hinsicht nehmlich sind sie Eins, d. h. einander völlig gleich, beide, wie oben schon gesagt, Diener und weiter nichts. Aber einen Unterschied giebts doch, zu dem er im zweiten Theile übergeht, nehmlich in Absicht auf den zu erwartenden Lohn, der von der Art der aufgewendeten Mühe abhängig sey. *ἴδιος* ist hier nicht bloß Statt des Genit. *αὐτοῦ* gesetzt, sondern mit dem Sinne: der ihm gebührende Lohn, die von ihm im Gegensatz gegen Andere gethane Arbeit; vgl. zu Röm. VIII, 32.

V. 9. ff. Die Ausführung des letzten Satzes. *θεοῦ συνεργοί ἐσμεν*, wir sind Gehülfen Gottes. Eine Menge von Auslegern, zuletzt noch Heydenreich und Flatt, einen Anstoß

darin findend, daß Gott, der Allgenugsame, Gehülfen haben sollte, haben gemeint, P. nenne die Diener des Evangeliums *συνεργοὺς* nicht in Beziehung auf Gott, sondern auf einander, und der Sinn sey: wir sind gemeinschaftlich Arbeitsleute Gottes. Daß aber diese Fassung, da der Genitiv *θεοῦ*, überdies mit großem Nachdrucke, dabei steht, sprachlich unmöglich sey, ist von Billroth mit Recht bemerkt worden. Solche Bedenklichkeiten hatte P. nicht. Uebrigens liegt in dem Gedanken nicht nur eine Andeutung des Ehrenvollen ihres Berufs, sondern auch der Verpflichtung, als Gottes Mitarbeiter nur für Gottes Zweck zu wirken. Wiefern aber hier die Arbeiter, und die, an welchen sie arbeiten, einander entgegengesetzt werden, würde es zweckmäßig gewesen seyn, vor *ἐσμὲν* noch *ἡμεῖς* hinein zu setzen, und dann auch *ὑμεῖς* nachfolgen zu lassen. Im zweiten, dopplen Theile wird zuerst das frühere Bild noch beibehalten, indem er die Gemeine *γεώργιον* nennt, ein Wort, das zwar unsre Profanschriftsteller nicht dargeboten haben, das aber, da Philo es hat, gewiß nicht nur den schlechten Mundarten angehörte, und das ganz allgemein jeden Raum bezeichnet, auf welchen der Landbauer seine Mühe wendet. Auch sie aber sind Gottes Ackerland, also auch hier die Mahnung, daß weder Lehrer noch Gemeine ihrer Beziehung zu Gott, dem Ackerherrn, vergessen möge. Nun aber nimmt er ein andres Bild, das er sodann in eine lange Allegorie hinausspinnt. Auch Gottes Bau sind sie, ein Bauwerk, das aufgeführt werden soll, und zwar ein Tempel Gottes, was bekanntlich eins der Lieblingsbilder des Apostels ist. Vgl. Eph. II, 20—22. Bauherr und künftiger Bewohner ist Gott, Baumeister und Gehülfen die Lehrer der Gemeinen.

V. 10. Die Allegorie. Zuerst, was er selbst gethan. *θεμέλιον τέθεικα*, ich habe Grund gelegt, *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων*, als verständiger Baumeister. Diese Worte sollen, da sie voranstehn, also das *θεῖναι θεμέλιον* motiviren sollen, über die Art und Beschaffenheit des von ihm gelegten Grundes wahrscheinlich nichts enthalten, sondern nur zeigen, wie er Recht daran gethan, und nicht anders habe thun können, als daß er Grund gelegt, denn ohne Grund baue kein verständiger Baumeister. Gethan aber hat er's *κατὰ τὴν χάριν κτλ.* d. h. vermöge des ihm von Gott aus freier Gnade verliehenen Auftrags und empfangener Tüchtigkeit; vgl. Röm. XII, 3. XV, 15. Gal. II, 9. Eph. III, 2. Wollen wir nun fragen, was er eigentlich meine unter der Grundlegung und dem Grunde, so ist zweierlei möglich, je nachdem er das Ganze oder die Individuen unter dem Bilde des Tempels denkt. Wenn jenes, so können es nur die ersten Glieder der Gemeine seyn, wenn dieses, die Grundlehren christlicher Erkenntniß in den einzelen

Gemüthern. Auf die letzteren scheint zu führen: 1) daß er es ja nirgends mit den Personen, sondern mit Stoff und Form der Lehre zu thun hat, 2) daß, wenn er nur sagen wollte, ich habe die ersten Christen unter Euch gemacht, hierin doch wahrlich nicht eine σοφία τοῦ ἀρχιτέκτονος enthalten war, denn Jeder, der zuerst kam, hätte dasselbe thun müssen und gethan; 3) wie er V. 11. den Grund selbst bezeichnet. Wir wollen hier noch nicht entscheiden, machen aber schon jetzt darauf aufmerksam, wie P., sein Bild vom Bau festhaltend, dasselbe mit vielem Fleiße durchführt, aber dabei, was die zu machende Anwendung betrifft, nicht eben die höchste Genauigkeit beobachtet, vielmehr die Bedeutung der einzelen Theile mehrmals zu ändern scheint. Aehnliche Ungenauigkeiten finden sich Eph. II, 19 f. Kol. II, 6 f. 1 Thess. V, 4 ff., und müssen uns Vorsicht lehren in Deutung seiner Allegorien, die wir nicht zu ängstlich machen dürfen. — ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ein Anderer; er nennt hier nicht Apollos, wie V. 6., obwohl sehr möglich, daß er ihn vornehmlich im Sinne hat, ja wiefern seit V. 5. eigentlich nur von ihm selbst und diesem die Rede ist, fast nothwendig; sondern er hält die Darstellung ganz allgemein, so daß auch Mehrere gemeint sein können, wie ja mehrmals ἕκαστος gesagt wird, nicht ἑκάτερος. Der Grund wahrscheinlich, um in der Allgemeinheit freier aussprechen zu können, was zu sagen ist, ohne den ihm befreundeten Apollos oder seinen Anhang zu beleidigen; dann auch, weil wirklich auch Andere zugegen waren, z. B. die petrinischen Lehrer, und ja am Ende noch Jeder Lehrer war in der Gemeine, der sich tüchtig glaubte. Das Draufbauen, Fortbauen auf dem gelegten Grunde, ist nun schon unbestimmt, es kann Mehrung der Gemeine, kann weiteren Unterricht bezeichnen, je nachdem der Grund verstanden wird. Woher aber Heydenr. und Billroth hier den Conjunctiv: Mag nun ein Anderer weiter bauen, geschöpft haben, ist mir unbegreiflich, da P. doch unläugbar nichts als das Faktum wie es ist bezeichnet. Daß dies Statt finde, dagegen hat P. nichts; nur, wie es geschehe, darüber hält er eine Mahnung für nothwendig. ἕκαστος — ἐποικοδομεῖ. Wiefern nun zu gutem Bau nicht weniger Anwendung des rechten Materials als Beibringung der rechten Form gehörig ist, umfaßt auch hier das πῶς zugleich die beiden Fragen, was er drauf baut und in welcher Art. Nicht genug, meint er, um Lohn zu erhalten, daß Einer baut, also κόπον anwendet, sondern es fragt sich noch, wie seine Arbeit beschaffen sey.

V. 11. Begründung der Mahnung. θεμέλιον γὰρ — Χριστός. Daß hier μὲν hineinzudenken sey (s. zu I, 22.), springt beim ersten Anblick in die Augen, denn der Satz ist

nur die Vorbereitung, und erst V. 12. folgt nach, was eigentlich hierher gehört. Einen andern Grund zwar kann Niemand legen u. s. w. Unrichtig ist es, den ganzen V. als eine Parenthese zu betrachten (Heydenr., Billr.), und würde bei Beachtung der Auslassung von μέν gewiß nicht geschehen seyn. δύνασθαι durch dürfen zu erklären, ist eine seit Grotius allbeliebte Weise, kann aber nicht gebilligt werden. Zwar, wenn ein andrer Grund nicht möglich ist, so darf auch kein anderer gelegt werden, aber P. redet aus innigster Ueberzeugung nur von der Unmöglichkeit. Dieser Grund, sagt er, ist Jesus Christus. Auch hier nehmen einige, z. B. Heydenreich, Ἰησοῦς als Subjekt, Χριστὸς als Prädikat, aber gegen den Sinn des Apostels, dessen Satz ist Ἰησ. Χρ. ἐστὶν ὁ θεμέλιος τοῦ ναοῦ. Eben so aber, glaube ich, mißverstehn wir ihn, wenn wir mit den Auslegern Ἰησ. Χρ. als die Lehre von Chr. deuten. Es ist wahr, wir gewinnen dabei, daß P. als der Grundlegende betrachtet werden könnte, was V. 9. zu fordern scheint, und nicht mehr möglich ist, wenn Christus selbst (nehmlich mit dem was er gethan) als Grund gedacht werden muß; allein 1) kann ich mich nun einmal überhaupt nicht dazu verstehn, jene Deutung anzuerkennen, die mir noch nirgends aus wahrer exegetischer Nöthigung hervorzugehn geschienen hat; 2) sprechen Stellen wie Eph. II, 20 — 22. IV, 15 f. (wenn gleich in anderem Bilde) gar nicht für jene Annahme, sondern immer ists Christus selbst, der als Grundstein, Haupt u. dgl. vorgestellt wird; 3) endlich scheint mir an unsrer Stelle selbst sowohl jenes δύναται, als auch besonders, daß er als ὁ κείμενος schlechthin und ohne allen Beisatz bezeichnet ist, eben darauf hinzudeuten, daß er ihn nicht als von ihm, sondern von Gott gelegt betrachte. Denn ὁ κείμενος bedeutet den, welcher einmal für allemal gelegt ist, und nun liegt. Freilich erhält P. selbst dadurch eine andere Stellung als V. 10., aber dies genügt mir um so weniger als Grund jener Deutung, als er im Folgenden gar nicht mehr seiner Grundlegung gedenkt, wohl aber in bessere Parallele mit seinen Genossen tritt, wenn er sich samt ihnen den Bauleuten zuzählt. ἄλλον παρὰ τ. κ. einen andern außer dem gelegten, vgl. zu Gal. I, 8. Welches das Verhältniß dieses verschiedenen (nur gedachten) Grundes seyn würde, darüber wird durch die Präp. nichts bestimmt.

V. 12 f. εἰ δέ τις — γενήσεται. So leicht hier die Worte sind*), so große Meinungsverschiedenheit herrscht doch

*) εἰ mit Bengel, Heum., A. durch ob zu übersetzen, ist kein Grund vorhanden; ob λίθοι τίμιοι Edelsteine, oder nach Andrer Meinung Marmor oder dergleichen edlere Steinarten seyen, ist ganz gleichgültig.

unter den Auslegern über ihre Deutung, der wir vielleicht entgehen könnten, wenn wir uns dem Gedanken hingäben, daß P. selbst, sein Bild mit sichtbarer Liebe ausmahlend, um die Deutung und Anwendung jedes einzelen Zuges wenig besorgt gewesen sey. Denn allerdings, wenn man ins Einzele eingeht, findet sich bei jeder Deutung Einiges, was nicht in rechte Harmonie gebracht werden kann, und auch hier bestätigt sich das alte **Omne simile claudicat.** Schon die Frage, ob P. ein Gebäude denke, in welches die so heterogenen Materialien zusammengetragen werden, oder mehrere, auf Einem Grunde stehende, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten, indem, wie Billroth mit Recht bemerkt, V. 16. nicht entscheidend ist, und P. dort sehr leicht ein neues Bild fassen kann. Wiefern jedoch das Bild einer Gottesstadt nie bei ihm vorkommt, sondern immer das eines Gotteshauses, möchte man am Ende doch wohl für die erste Vorstellung die meiste Neigung haben. Eben so könnte man fragen, ob er denn, wie τις anzudeuten scheine, Einen Baumeister denke, welcher alles Genannte auf dem Einen Grunde erbauen wolle, oder mehrere; doch scheint der Nachsatz V. 13. und was dann folgt, für das Letztere zu sprechen. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Frage, was er mit dem Golde, Silber u. dgl. meine? Drei Haupterklärungen sind vorhanden, unbedeutenderer und ganz nichtiger nicht zu erwähnen. Die eine, beliebteste, denkt dabei, zum Theil mit verschiedenen Spielereien, an die verschiedenen, wahren und falschen, probehaltigen und nichtigen, Lehren und Lehrsätze, Dogmen oder Sittenlehren, welche, ohne gerade die Grundlehre von Christus dem Erlöser umzustoßen, aus derselben abgeleitet oder zu ihr hinzugefügt werden. Auch unter den Neuesten sind Heydenreich und Flatt auf dieser Seite. Es ist nicht zu läugnen, daß diese Meinung sich dem Lesenden zuerst darbiete; die Gründe, womit vornehmlich Hollmann*) sie bestreitet, man sehe nicht ab, welche bestimmte Lehren unter den einzelen Ausdrücken verborgen seyn sollen, eben so wenig, warum ihre Unhaltbarkeit nicht sofort durch Prüfung, sondern erst dereinst an den Tag kommen solle; es reime sich nicht, daß der Apostel den von falschen Lehrern Irregeführten Strafe ankündige, ihren Verführern aber Hoffnung auf Errettung mache; endlich, da V. 9. οἰκοδομὴ θεοῦ die Gem. selbst bezeichne, könnten auch hier nur ihre Glieder, nicht aber die ihr vorgetragenen Lehren gemeint

*) Animadv. in c. III. et XIII. primae ep. ad Corr. Lips. 819. Ich kenne sie nur aus Heydenreichs Relation, und finde nicht einmal den Titel irgendwo.

seyn; diese Gründe sind nicht unwiderlegbar, denn bestimmte Lehren zu denken thut gar nicht Noth, die Prüfung der Lehren wird durch das V. 13. Gesagte nicht ausgeschlossen, sondern P. hat für sein Theil sie bereits vollzogen, und spricht hier nur von der thatsächlichen Offenbarung, ihrer Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit; von irregeführten Personen ist bei dieser Erklärung gar nicht die Rede, also auch nicht von ihrer Bestrafung, und was den aus V. 9. hervorgehenden Zwang anlangt, so würde, wenn nur sonst erwiesen wäre, daß hier von Lehren die Rede sey, aus der Nichtbeachtung desselben weiter nichts folgen, als daß P. in seiner Allegorie etwas zu frei verfahren sey. Billroths Grund, von Lehren könne hier darum nicht die Rede seyn, weil diese schon V. 11. unter dem θεμέλιος angedeutet seyen, kann ich deßhalb nicht anerkennen, weil ich unter dem θεμέλιος nicht die Lehre von Christo erkennen kann. Eher ließe sich aus der Milde, mit welcher V. 15. über die Arbeiter, deren Werk verbrennt, geurtheilt wird, im Gegensatz gegen die gewaltige Strenge, die P. sonst gegen Verbreiter irriger Lehren anwendet, der Schluß ziehn, er könne hier von unhaltbaren Lehren, also auch überhaupt von Lehren gar nicht reden. Doch auch dagegen läßt sich einwenden, 1) daß diese Milde ihre besondern, uns unbekannten Ursachen haben könne, 2) daß nicht nothwendig sey, an falsche und verderbliche Lehren zu denken, sondern genug sey, mit Einigen und vornehmlich Neander*) anzunehmen, er meine nur die in Korinth gewiß Statt findende Vermischung der göttlichen Lehre mit mancherlei menschlicher Zuthat, die auch der im Wesen mit ihm übereinstimmende und ihm befreundete Apollos sich zu Schulden kommen ließ; wie ja auch die Wörter λίθος, χόρτος, καλάμη nichts an sich schlechtes, sondern nur geringere Materialien bezeichnen; endlich 3) daß er V. 16 f. seine Strenge wieder eintreten lasse, so daß es scheine, als habe er hier, um in sein Bild nichts Unwahrscheinliches (das Verbrennen des Baumeisters mit seinem Gebäude) hineinzutragen, etwas weniger gesagt als er eigentlich gemeint, und, dies gewahrend, mit V. 16. zu nachdrücklicherer Drohung eingelenkt. Oder wollte man endlich, auf meine Erklärung von V. 11. fußend, behaupten, da der Grund keine Lehre sey, so könne auch das darauf gebaute keine seyn, so würde nicht nur der oben gegen Hollmanns Beweis aus V. 9. ausgesprochene Gegengrund hier wieder gelten, sondern auch entgegnet werden müssen, daß die Diener Christi auf dem von ihm gelegten Grunde

*) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche. Th. I. S. 220 f.

ja doch nur durch Lehren weiter bauen konnten. So scheint demnach die Widerlegung der gewöhnlichen Erklärung nicht gegeben werden zu können. Aber auch den Beweis dafür habe ich weder bei meinen Vorgängern gesehn, noch weiß ich ihn zu geben. — Die zweite Haupterklärung ist die, welche unter den verschiedenen Baumaterialien Menschen von verschiedener Beschaffenheit denkt, welche von den Lehrern zur Gemeine gefügt werden, ächte und falsche Christen, tugendhafte und lasterhafte Glieder, so daß P. hier nur vor der Unvorsichtigkeit warnen wolle, mit welcher Manche, nur darauf sehend, wie vielen Zuwachs die Gemeine durch sie erhielte, oder wohl gar um sich eine große Partei zu machen, Leute gar verschiedenen Werthes in die Gemeine aufnähmen. So, verschieden modificirt, Pelag., Bengel, Döderlein*), Hollmann. Dafür ließe sich sagen, daß Christus ja Grundstein nicht der Lehre, sondern der Kirche sey, also auch die auf ihm gebauten Materialien nur von den Gliedern der Kirche verstanden werden können, die ja auch wirklich 1 Petr. II, 5. λίθοι ζῶντες heißen. Doch ist das Argument mehr scheinbar als gültig. Denn Christus ist Grundstein der Kirche nicht durch seine Person, sondern durch das was er gethan, und das auf ihn gegründete sind nicht die Personen in der Kirche, sondern die Kirche selbst, d. h. das Institut zur Beseligung der Menschheit, das geschichtlich aus seinem Wirken hervorging; und daß Petrus einmal die Personen Steine nennt, ist ihm im Bilde zu gestatten, aber ein Schluß kann gar nicht daraus gezogen werden. Den Gegengrund, daß der Lehrer für seine Zöglinge nicht verantwortlich seyn könne, kann ich hier nicht gelten lassen, weil Eines Theils gar nicht nöthig ist, daß P. dies auch überlegte, andern Theils aber in damaliger Zeit, wo es galt, neue Christen aufzunehmen oder nicht, eine solche Verantwortlichkeit, so weit die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens keine Beschränkung eintreten läßt, wirklich Statt finden konnte, abgesehn auch davon, daß Paulus selbst in diesem Stücke nicht immer der Vorsichtigste gewesen zu seyn scheint. Wohl aber, meine ich, steht das entgegen, daß einmal in diesem Abschnitt gar nicht die Rede von den Personen ist, und dann ein unvorsichtiges Aufnehmen untauglicher Glieder noch kein φθείρειν des Tempels Gottes war, wie er V. 16 f. die Sache bezeichnet, von der er spricht. — Die dritte Erklärung endlich ist die der alten Kirche, der in neuster Zeit wieder Billroth beigetreten ist. Orig., Hieron., Chrys., Theod., Theoph., haben

*) Christl. Religionsunterricht Th. I. S. 436 f. Inst. theol. christ. 1. p. 94. ed. VI.

sie. Nach ihnen sollen die einzelen Wörter die Werke (πράξεις), das sittliche oder unsittliche Leben der Gemeinglieder bezeichnen, wobei Chrys. und Theod. von der offenbar falschen Ansicht ausgingen, P. wolle hier schon das Gewissen des Ehebrechers rühren, dessen er erst K. V. erwähnen wird. Betrachten wir diese Erklärung näher, so werden wir erstlich bald entdecken, daß sie mit der ersten beinahe zusammenfällt. Denn wodurch konnten Lehrer — nur von solchen kann hier die Rede seyn — ein sittliches oder unsittliches Leben zeugen bei den Gliedern der Gemeine, als durch Lehren? Der einzige Unterschied läge also darin, daß es nicht Glaubenssätze wären, die sie verkündigten, sondern Sittenlehren. Sodann aber scheint dieser Meinung Folgendes zu widersprechen: 1) der ganze Abschnitt handelt gar nicht von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, sondern von σοφία und deren Mangel, wie käme nun auf einmal dies herein? 2) P. hat hier sein Hauptaugenmerk auf Apollos gerichtet; kann er diesen wohl in Verdacht haben oder bringen wollen, daß er Unsittlichkeit nicht etwa nur dulde, sondern sogar predige und fördere? 3) wenn er's wollte, würden da die genannten Gegenstände, nichts als an sich brauchbare, nur geringe und leicht verbrennliche Dinge, passende Bilder abgeben? und 4) wie könnte er von dem, der Unsittlichkeit pflanzte, nicht nur duldete, auch nur einen Moment sagen wollen: αὐτὸς δὲ σωθήσεται? — Was ist nun das Ergebniß? Daß unter den drei aufgeführten Erklärungen die erste, zumal wie Neander sie gefaßt hat, noch das meiste für sich hat, nehmlich die Unwiderlegbarkeit, daß wir aber höchst wahrscheinlich alle im Irrthum sind, indem wir bestimmte Deutung suchen, anstatt uns an die allgemeine Wahrheit zu halten, die in dem schönen Bilde liegt, von der Art und Weise, in welcher das Lehramt geführt werde, hange es ab, ob der Lehrer Lohn oder Schaden haben werde; wer auf gutem Grunde in rechter Art weiter baue, habe Lohn davon, wer Ungehöriges und Unhaltbares hinzuthun wolle, nur Verlust und Schaden. Seinen Sinn treffen wir bei dieser Fassung sicherer als bei jeder ängstlichen Auslegung.

Die Ausführung des V. 8. ausgesprochenen, und V. 10. in den Worten ἕκαστος — ἐποικοδομεῖ warnend wiederholten Satzes ist noch nicht vollendet, nur soviel ist gesagt, was jedes Arbeiters Werk werth sey, werde einmal kundbar werden. Dies erklärend (γάρ) geht die Ausführung nun weiter ἡ ἡμέρα δηλώσει, nehmlich τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν. Was ist hier ἡ ἡμέρα? Auch hier mancherlei Meinungen. Eine sehr beliebte, es sey nur die Zeit, die irgend einmal, oder auch in Kurzem, wenn es nehmlich Gott bestimmt habe, lehren werde, was an dem Werke sey (Beza, Grot., Wolf, die meisten Neueren). Aber

erſtlich vermiſſe ich noch den Beweis, daß jemals ἡ ἡμέρα für ὁ χρόνος geſetzt worden ſey — denn dies der Lateiner hilft hier nicht, und der hebr. Gebrauch von יום iſt auch verſchieden —; und ſodann iſt es dem Geiſte des Apoſtels ganz entgegen, eine Entſcheidung dieſer Art nur ſo der Zeit zu überlaſſen. Andere (Melanchthon, Calvin,) nehmen den Tag als Gegenſatz der Nacht, und denken an jede Zeit, wo das Licht der Wahrheit wieder hell zu ſcheinen anfange, z. B. die der Reformation. Aber von der Nacht iſt gar nicht die Rede geweſen, und wer vermöchte an einen in der Nacht aufgeführten Bau zu denken? Wieder Andere (Calov, Moldenh., Zach., A.) faſſen es ganz allgemein von jeder Prüfungszeit; und eine ſolche meint P. allerdings, aber nur nicht in ſolcher Allgemeinheit. Endlich Theod., die kath. Kirche, Bengel, Seml., Heydenr., Pott, Billroth, A. erklären es vom Tage des Herrn (Vulg. dies domini) oder der Wiederkehr Chriſti zum Gericht, und Hammond, Lightf., Schöttg., A., unterſcheiden ſich von ihnen nur dadurch, daß ſie bloß an das über Jeruſalem und das jüdiſche Volk erwartete Gericht denken wollen, welches die Unhaltbarkeit der judaiſirenden Meinungen offenbaren werde. Dieſe letztere freilich viel zu eng; in der ganzen Erklärung iſt die meiſte Wahrheit. Meiner Anſicht nach kann nehmlich, ſobald man fragen will, welcher Tag gemeint ſey, ἡ ἡμ. mit ſeinem Artikel nur einen beſtimmten Tag bezeichnen, dieſer aber im Sinne des Ap. nur der Tag des Gerichtes ſeyn, den er ja bald erwartete, ja ſelbſt noch zu erleben hoffte (XV, 51); ſo daß er hier nicht etwa ein ruhiges Abwarten empfiehlt, ſondern vielmehr mit baldiger Enthüllung droht. Mit Abſicht aber ſchreibt er nur ἡ ἡμέρα, denn er tritt ſchon damit faſt zu ſehr aus ſeinem Bilde heraus in die Anwendung, und durfte, da er von einem Gebäude ſprach, vom Tage des Herrn nicht ſprechen. Hier will er nichts bezeichnen, als den Tag, der jedoch gewiß kommen werde, an welchem das Haus vom Feuer ergriffen werde. Während aber dies für andere Leſer vielleicht ſchon deutlich genug geweſen wäre, war es doch für die korinthiſchen noch dunkel. Daher giebt er eine weitere Erklärung. ὅτι — ἀποκαλύπτεται. Die Meinung von L. Bos, Alberti, A. für ὅτι ſey mit Aeth. ὅτε zu leſen, iſt offenbar unrichtig, und macht nur den Gedanken matt; daher auch Pott nicht hätte behaupten ſollen, ὅτι ſey zwar der wahre Text, ſtehe aber anſtatt ὅτε. Das Präſens von einer noch zukünftigen Begebenheit, die aber mit Sicherheit erwartet wird, findet ſich im Gebrauche aller Nationen (ſ. II, 6. u. zu XVI, 5.). Als Subjekt wird entweder τὸ ἔργον (Heydenr., Flatt,) oder ὁ κύριος (Beng.) oder ἡ ἡμέρα (Pott, Billr.,) angenommen.

Ὁ κύρ. iſt's gewiß nicht, gegen die Annahme von τὸ ἔργ. ſpricht nicht ſowohl der Wechſel des Subjekts (Billr.) als das tautologiſche, was der folg. Satz dadurch erhalten würde, und ſo iſt vielleicht ἡ ἡμ. das Sicherſte. Der Tag des Herrn offenbart ſich in Feuer oder mit Feuer, d. h. er erſcheint, wenn er erſcheint, von Feuer begleitet, wie ja nach 2 Theſſ. I, 8. die Ankunft des Herrn ἐν πυρὶ φλογὸς erfolgen wird. Der Frage, was für Feuer hier und im Folg. zu denken ſey, ob das Fegfeuer der kath. Kirche, oder das Reinigungsfeuer des Origenes, oder das Prüfungsfeuer der Trübſale und Verfolgungen, überhaupt ob Feuer in eigentlichem Sinne oder in tropiſchem, allen dieſen Fragen entgehn wir bei dieſer Erklärung überdies, denn wir haben hier das wirkliche Feuer der Paruſie. Der Satz iſt nun rein erklärend, ὅτι = γὰρ, nehmlich, der folgende Satz ſchließt ſich unmittelbar an dieſen an, uns zeigend, in wiefern ἡ ἡμέρα die Beſchaffenheit des Werkes zeigen werde, nehmlich durch Feuer, was die zwei nächſten VV. vollends ausführen. αὐτὸ iſt Akkuſ., an ſich überflüſſig und hebraiſirend.

V. 14. εἴ — μενεῖ ὃ ἐπῳκοδ. Daß μενεῖ, nicht μένει, zu leſen ſey, iſt wegen V. 15. unbezweifelt. Auktorität giebt es nicht in dieſem Stücke. Man könnte ἐὰν μένῃ oder μείνῃ erwarten, wiefern die Sache noch auf künftige Entſcheidung ſteht; da indeß P. dieſen Gebrauch ſehr gut kennt, ſo müſſen wir annehmen, er habe abſichtlich εἰ und Fut. geſetzt, vielleicht als Andeutung des gewiß eintretenden Erfolgs der einen und andern Art. Das ἔργον wird natürlich hier von Jedem ſo gedeutet, wie er oben die Baumaterialien genommen hat. μισθὸν λήμψεται, nehmlich vom Bauherrn für gut aufgeführten Bau. Hier tritt nun freilich P. ſchon ſtark aus dem Bilde heraus; denn nicht erſt, wenn es im Feuer unverſehrt bleibt, wird der wirklich Bauende bezahlt, ſondern wenn der Bau vollendet iſt; aber es ließ ſich kaum mehr anders thun, nachdem einmal der ἡμέρα Erwähnung geſchehen war.

V. 15. Der Gegenſatz. Auch hier konnte V. 14. μέν, V. 15. δὲ gebraucht werden; doch giebt das Aſyndeton der Rede eine gewiſſe Lebendigkeit. Das Verbrennen des Werks iſt nicht als Strafe zu verſtehen, ſondern es iſt die natürliche Folge ſeiner Unhaltbarkeit, wenn es zur Probe kommt; die Hölle bleibt hier völlig aus dem Spiele, ſamt den Höllenſtrafen, deren Ewigkeit Chryſoſt. in dieſer Stelle zu retten ohne Noth bemüht war. ζημιωθήσεται. Als Subj. das ἔργον zu denken, wie Heydenr. wegen αὐτὸς δὲ wollte, iſt weder nothwendig, indem der Gegenſatz eben ſo richtig iſt, wenn der Bauende Subjekt bleibt, noch möglich, theils wegen μισθ. λήμψ. V. 14., theils weil das Verbum nicht auf Sachen, ſondern

auf Personen zu beziehen ist. Was es bedeute, ist eine andere Frage. ζημία bezeichnet bekanntlich im hellen. Gebrauche Verlust sowohl als Strafe, und zwar nicht etwa nur Geldstrafe — wobei Verlust —, sondern selbst Todesstrafe, wie es in Gesetzen heißt: θάνατος ἡ ζημία. Also auch ζημιοῦν sowohl in Verlust als in Strafe bringen. Im N. T. ist Subst. und Verbum zu selten, um von bestimmtem Sprachgebrauch reden zu können. ζημία ist Schaden oder Verlust Apg. **XXVII, 10. 21.** Phil. **III**, 7. 8. (hier = was Schaden oder Verlust bringt); ζημιοῦσθαι, Gegensatz von κερδαίνειν, Verlust erleiden, Matth. **XVI**, 26. parall. Mark. **VIII**, 36. Luk. **IX**, 25.; Phil. **III**, 8. 2 Kor. **VII**, 9. Es kommt also keine Stelle weiter vor, wo eins dieser Wörter die Bedeutung der Strafe hätte, aber der Schluß, also bedeute es auch hier nur Verlust oder Schaden, würde doch zu voreilig seyn, und wir wissen nicht gewiß, in welchem Sinne P. sage ὅτι ζημιωθήσεται. Denn der Gegensatz von μισθὸν λαμβάνειν ist nicht entscheidend. Der Baumeister kann, je nachdem sein Verhältniß zum Bauherrn, bestraft werden, oder auch nur den Verlust erleiden, daß er keinen Lohn empfängt, und seine Arbeit verschwendet hat. Der Lehrer kann uns, je nachdem wir besser Wissen voraussetzen oder nicht, strafwürdig oder schuldlos erscheinen; aber wie P. es gedacht, wird uns nicht klar. Nur der Gegensatz von αὐτὸς scheint entscheidend, wiefern der Gegensatz: er wird bestraft werden, er selbst aber erhalten werden, undenkbar ist, gegen diesen aber: er wird Verlust erleiden an Arbeit oder Lohn, doch seine Person erhalten werden, nichts einzuwenden ist. Auch ist dies die gewöhnlichste Ansicht. Grotius fand darin Absetzung und Excommunication. αὐτὸς δὲ — πυρός. Er selbst aber wird erhalten werden, doch nur so, wie durch's Feuer. Daß σώζεσθαι hier nichts anders bedeute als erhalten werden (nicht „selig werden" wie's Luther gab), ist anerkannt; nur fand Chrysost. darin eine Erhaltung der Person beim Untergange des Werkes, aber nicht zur Rettung, sondern für ewige Bestrafung in der Hölle, eine Auffassung, welche Billroth nicht geradezu verwerflich scheint, aber nicht nur wegen des durchgängigen Gebrauchs von σώζεσθαι, sondern auch wegen des, von Chrysost. freilich nicht beachteten, beschränkenden Beisatzes οὕτως — πυρός schlechthin verwerflich ist. Paulus ist hier ganz in seinem Bilde, hat sich aber wieder eine kleine Veränderung erlaubt. Das Gebäude wird vom Feuer ergriffen, verbrennlich wie es ist, wird es zerstört, und der Baumeister, der aber jetzt Bewohner, wohl gar Eigenthümer des Hauses geworden ist, kommt um sein Gebäude, doch er selbst ist noch so glücklich zu entfliehen, aber freilich nur wie Einer der aus dem Feuer entflieht, arm, bloß,

halb verbrannt. Fragt man nach der Deutung, sie kann fast keine andere seyn, als die gewöhnliche: Bei der Prüfung am großen Tage des Herrn werde der Lehrer, der auf dem rechten Grunde Unhaltbares gebaut, der ἀπώλεια zwar nicht preisgegeben werden, aber doch nur mit Mühe, nur mit manchem Verlust, nicht ohne Züchtigung, entgehn. Scheint dies zu mild, scheint es sogar dem zu widersprechen, was V. 17. härter ausgesprochen ist? Die Worte sagen's doch, und seine Rechtfertigung gegen die Anklage des Widerspruchs mag in dem liegen, was schon bei V. 12. über diese auffallende Milde seines Urtheils ausgesprochen wurde. Und am Ende — pressen wir nur die Bilder nicht zu sehr!

V. 16 f. Ehe wir über Bedeutung und Zusammenhang dieser zwei Verse urtheilen, müssen wir das Einzele darin betrachten. Zuerst beschäftige uns die Formel οὐκ οἴδατε; Sie findet sich noch V, 6. VI, 15. IX, 13. 24. Röm. VI, 16. die verwandte ἢ οὐκ οἴδατε; VI, 2. 9. 16. Röm. VI, 3. VII, 1. XI, 2. Das Gemeinsame beider ist, daß sie in Argumentationen gebraucht werden, um aus einem bekannten und zugestandenen Satze einen andern abzuleiten. Der Redende provocirt mit dieser Frage auf das eigene Bewußtseyn seiner Hörer von der Wahrheit dessen was er ausspricht. Ein solches Verfahren ist nicht einer Nation oder Sprache eigenthümlich, sondern allgemein menschlich, und findet sich daher bei allen Nationen und in allen Sprachen, worin sich Beweisführungen finden. Und überall ist der Unterschied der, daß, wenn ich sage: Weißt du nicht? ich den zu erweisenden Satz entweder noch gar nicht ausgesprochen habe, also eine ganz neue, doch mit der vorhergehenden in einer gewissen Verbindung stehende, Gedankenreihe anfange, oder zwar ausgesprochen, aber nicht in der Erwartung, daß er sofort werde zugestanden werden; dagegen wenn ich frage: oder weißt du nicht? meinen Satz bereits als völlig gewiß hingestellt habe, und nun, verwundert gleichsam, daß ihn Jemand noch nicht anerkenne, dasjenige Argument aus Bewußtseyn oder Erfahrung nachfolgen lasse, welches die Nothwendigkeit sofortiger Anerkennung in ihr volles Licht stellen soll. Nach dieser Regel, welche, da sie allgemein menschlich ist, auch von P. beobachtet seyn muß, haben wir die Formel auch bei ihm, so oft sie vorkommt, zu beurtheilen, und weil ihre Nichtbeachtung leicht zu falschen Erklärungen führen kann, habe ich für nützlich gehalten, sie hier einmal für allemal bestimmt auszusprechen. Sie wird uns mehrmals als Mittel der logischen Auslegung wichtig seyn, nicht minder für die innere Kritik. ναὸς θεοῦ ἐστε, Ihr seyd ein Tempel Gottes. Nicht von den Einzelen ist hier die Rede, sondern vom Ganzen

der Gemeine. Der zweite Satz καὶ τὸ πν. — ὑμῖν dient dem ersten zur Erklärung, doch wollen wir darum nicht wie die meisten Vorgänger καὶ durch γὰρ oder ähnliche Partikeln erklären. Ob P. das Wohnen des Geistes ἐν αὐτοῖς auf die Einzelen bezieht, oder auf das Ganze, läßt sich nicht entscheiden. Wenn auf das Ganze, so können wir darunter freilich nur ein Walten und Wirken des Geistes im Schooße der Gemeine (das aber immer nur in den Individuen erscheinen kann) denken; wenn aber auf die Einzelen, so ist seine Meinung, dadurch, daß der Geist in allen Einzelen wohne und wirke, werde das Ganze (wie jeder Einzele) ein Tempel Gottes. Dies letztere möcht' ich vorziehn; denn daß in der Gemeine viele Glieder unwürdig waren, hindert nicht, da P. eines Theils jeden Christen im Besitz des πνεῦμα dachte (vgl. zu Gal. III, 2.), andern Theils hier weniger auf das Rücksicht nimmt, was sie wirklich waren, als auf das was sie seyn sollten; und eine klarere Vorstellung gewinnen wir doch bei dieser Annahme. φθείρειν braucht nicht nothwendig ein völliges Vernichten oder Zerstören zu bezeichnen, sondern so wohl der Begriff des Verbi ist erfüllt, wo eine Verletzung oder Beschädigung erfolgt, als auch nicht nothwendig, das Präs. im Vordersatz vom vollendeten Akte zu verstehn, in dem es hinreicht, es von einer Handlung zu verstehn, welche, gleichviel ob absichtlich oder unabsichtlich, diesen Erfolg haben kann (vgl. Röm. XIV, 15.). Dazu kommt, daß Deyling (Obss. sacr. P. II. p. 505 sqq.) gezeigt hat, daß am Jerusalem'schen Tempel, dem natürlich P. seine Tempelbilder vorzugsweise entlehnen mußte, jede, auch die kleinste Verletzung als φθορά, und grobes Verbrechen betrachtet wurde. Im Nachsatz freilich hat das Verbum nicht zwar eine andere Bedeutung, wie manche Commentare sagen, wohl aber einen viel größern Nachdruck, und daher auch der Begriff des Verbi einen vollern Inhalt. ἅγιος hat hier durchaus keine andere Bedeutung als die der Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit, durch welche das Gottgeweihte vor menschlicher Befleckung und Verletzung gesichert seyn soll. ὅ ἐστε ὑμεῖς wäre allerdings besser als οἵτινες, nicht nur in Bezug auf Genus und Numerus, als auch wiefern nicht ὅστις sondern ὅς hier seinen Platz hat. Aber P. vertauscht auch sonst diese Pronomina, vgl. Gal. V, 19. zu Eph. I, 23. Aber auch umgekehrt ὅς für ὅστις 1 Kor. VII, 37. — Unsre zwei Verse enthalten diese Schlußfolge: Wer den Tempel Gottes beschädigt, den straft Gott; dieser Tempel seyd Ihr, also wer Euch (wiefern Ihr nehmlich Tempel Gottes seyd) beschädigt, d. h. wer etwas thut, wodurch Ihr in Eurer Eigenschaft als eine heilige Gemeine Gottes Nachtheil erleidet, den wird Gott bestrafen. Der Schluß ist, wie unzählig oft, nicht

ausgesprochen, der Untersatz zweimal vorhanden, einmal nur als Erinnerung, das zweite Mal als wirklicher Untersatz; dies gehört zur oratorischen Form. Eine ernste Strafdrohung haben wir hier gewiß, und mit der vorigen Auseinandersetzung hängt sie in sofern zusammen, als dort die Anregung der Gedanken zu suchen ist, welche sie hervorgerufen haben. Aber die Formel οὐκ οἴδατε lehrt uns, daß wir weder eine bloße Fortsetzung der vorigen Reihe haben, noch eine Begründung eines schon ganz ausgesprochenen Satzes. Der von Billr. angegebene Zusammenhang: Wundert Euch nicht über die V. 15. ausgesprochene Drohung, denn u. s. w. ist also gewiß nicht richtig. Die Ausdrücke, deren P. sich bedient, sind so allgemein, daß wir nicht einmal mit Sicherheit sagen können, wodurch denn das φθείρειν geschehn, worin es bestehen soll. Daher auch die Meinungen sehr verschieden, und keine läßt sich gründlich erweisen oder widerlegen. Möglich auch, daß P. selbst nichts bestimmtes gedacht; wiefern er indeß diese Worte in dem Abschnitte sagt, welcher, an die freiere Partei gerichtet, den sektirischen Dünkel derselben niederschlagen soll, und diese Partei es ohne Zweifel war, aus deren Mitte die meisten Unordnungen und Anstöße hervorgegangen waren (z. B. in Bezug auf das Opferfleisch, das Enthüllen der Weiber, u. dgl.), Mißbräuche der Freiheit, durch welche, wie er selbst sagt, ἀπόλλυται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφός (VIII, 11.): so könnte vielleicht die richtige Ansicht diese seyn, daß er hier, einmal mit ihnen beschäftigt, die Veranlassung benutze, dieser Partei halb parenthetisch und ganz allgemein das große Unrecht und die schwere Verantwortung vorzuhalten, die sie durch ihr parteisüchtiges Verfahren zum größten Nachtheile der ganzen Gemeine auf sich laden. Und so hätten diejenigen Ausl. am meisten Recht, welche das φθείρειν in das parteisüchtige Benehmen setzen (Calv., Beza, Bengel, Zach., A.) und auch Semler das Wahre nicht ganz verfehlt, wenn er an ein unzeitiges Aufdringen freierer Ansichten an noch unreife Hörer dachte; am weitesten fehlen die, welche an absolut falsche Lehren denken wollten.

V. 18 — 20. Μηδεὶς ἑαυτ. ἐξαπατάτω. Niemand täusche sich selbst. Aehnliche Warnungen Eph. V, 6. 2 Thess. II, 3. und das inhaltschwere μὴ πλανᾶσθε VI, 9. XV, 33. Gal. VI, 7. Sie werden immer ohne Verbindungspartikel eingeführt, und dadurch um so nachdrucksvoller; P. braucht sie entweder, um eine neue Ermahnung ernsthaft anzukündigen, oder wenn er nach längerer Auseinandersetzung zu einem Endresultate übergeht. Das Letztere ist hier der Fall. Das Thörichte ihres Treibens hat er den Korinthern nun zur Genüge dargestellt, es bleibt nur übrig, am Schlusse noch theils einige

bestimmte Erklärungen über seine und der Andern wahre Stellung abzugeben, theils überhaupt seine Leser zu dem, was im Gegensatz gegen ihr Verhalten Noth thut, zu ermahnen. Die Worte sind ganz allgemein, weder an Lehrer noch an Laien ausschließlich — es gab ja eine solche Unterscheidung gar noch nicht — gerichtet. Der Zusammenhang ist mit nichts Einzelem zu machen; was er fortan noch sagt (bis IV, 5.), geht aus dem Ganzen der Verhältnisse und des bisher Gesprochenen hervor. εἴ τις — τούτῳ. Origenes und einige ältere und neuere Erkl. verbanden die letzten Worte mit dem Nachsatze, aber schon die Stellung ist dagegen, und noch mehr, meine ich, der Sinn. Im Vordersatze steht es zweckmäßig, der Nachsatz kann nur verlieren durch jeden Zusatz, denn in der Kürze und Unbedingtheit liegt seine Kraft. Ob δοκεῖν hier glauben bedeute oder scheinen, d. h. für etwas gelten, läßt sich nicht entscheiden, denn im Gemüthe des Schreibenden trennen sich diese Begriffe nicht, wie in dem unsrigen. ἐν ὑμῖν mit σοφὸς εἶναι zu verbinden fordert die Stellung, aber es bedeutet nur: unter Euch, daher es freilich auch heißen könnte εἴ τις ἡμῶν. ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ist Bestimmung der σοφία, weise in dieser Welt, d. h. nach Art derselben, in der Weisheit, welche dieser Zeit und ihren Kindern angemessen ist, sowie σ. παρὰ τῷ θεῷ, weise bei Gott, eine solche Weisheit andeuten würde, welche darum, weil sie eine wahre, göttliche ist, auch im Urtheile Gottes als Weisheit gilt. μωρὸς γ. — σοφός. Absichtlich stellt hier P. die Sache in ihrer schroffsten, paradoresten Gestalt hin. Wirklich thöricht zu werden, forderte er von keinem Menschen, noch hielt er's für den Weg zur Weisheit. Aber er wußte und hatte es erfahren, daß hellenische, und überhaupt Welt-Weisheit sich mit der christlichen durchaus nicht verträgt, daß der Mensch, solange er an ihr festhält, theils zu stolz ist, sich der demüthigen Lehre des Christenthums von Herzen zu ergeben, theils zu unempfänglich, um in ihre rechten Tiefen einzudringen. Darum mußte er fordern, daß der Besitzer einer solchen Weisheit sie in ihrer Unzulänglichkeit und Nichtigkeit erkennte, und sich ihrer entschlüge. That er aber dies, so war er zwar nicht ein Thor, aber er erkannte, daß er's gewesen sey, und fühlte, daß ihm wahre Weisheit fehlte, und in sofern konnte P. sagen, er sey ein Thor geworden. Aber eben damit war er auf dem Wege, die wahre Weisheit nun zu suchen, und daher auch zu finden; darum sagt er mit Recht ἵνα γ. σ., damit er weise werde, d. h. denn nur dies ist der Weg, sein Ziel, die wahre Weisheit zu erreichen. Ueber dies Zweite hält er nicht für nöthig, mehr zu sagen; die Nothwendigkeit des Ersten gründet er V. 19. darauf, daß die

weltliche Weisheit bei Gott nicht als Weisheit gelte, sondern als Thorheit. Nun aber steht's ihm als Grundsatz fest, nur was vor Gott gelte, habe wahren Werth: hat also diese Weisheit keinen Werth vor Gott, so darf sie auch für den Menschen keinen haben, und seine Mahnung ist begründet. Aber nun fühlt er noch die Nothwendigkeit, seinen Untersatz selbst zu befestigen, und dies meint er nicht besser thun zu können, als durch Aussprüche der Schrift, d. h. Gottes selbst, und bringt daher zwei solche bei. Die erste, Hiob V, 13., folgt, abweichend von der LXX, dem Hebräischen, dessen Form im Partic. statt Ind. beibehalten ist. Er fängt die Weisen in ihrer Schlauheit; worauf er die Folgerung gründet: also kann ihre Schlauheit keine Weisheit seyn, denn nur der Weisere vermag das zu thun. In der zweiten, wo die alex. Version beibehalten wird, Ps. XCIV, 11., hat er für seinen Zweck passender *σοφῶν* für *ἀνθρώπων* gesetzt. Ueber die Beweiskraft seiner Stellen werden wir nicht mit ihm rechten.

V. 21. Das eigentliche Endresultat, das Hauptthema des ganzen Abschnitts seit I, 12., angeknüpft zunächst an die letzte Schriftstelle, aber nicht minder an das Ganze der bisherigen Verhandlung. Das eben war die Krankheit, deren Heilung er in diesem Theile bezweckt, das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις*, anstatt *ἐν κυρίῳ* (I, 31.). Dies bedeutet nicht nur sich mit Worten Jemandes rühmen, sondern seinen Stolz und sein Vertrauen auf einen Menschen setzen, als ruhe das Heil auf seiner Weisheit, seiner Auktorität, oder worauf sonst von dem, was nur des Menschen ist; vgl. Röm. II, 17. V, 2 f. Die Einen nahmen ihn, Andere den Apollos, noch Andere Kephas als Haupt und Führer an, gleich als könnten diese Menschen ihnen das Heil bringen, anstatt alle den Einen Christus, den Gott zu unsrer *σοφία* gemacht hat. Was er aber hier gesagt hat, will er auch begründen. Die nun bis zum Ende fortlaufende Gedankenreihe läßt sich auf zwei Arten fassen. Entweder der Satz *πάντα ὑμῶν ἐστιν* enthält selbst den Grund des vorigen Satzes: Alles ist Euer, Euch zum Dienste da; deßhalb dürft Ihr nicht Menschen als Euern Stolz, als Eure Herren betrachten. Dann ist der Beweis mit V. 22. geschlossen, in V. 23. steigt er zwar noch höher empor, aber nur anhangsweise und beiläufig. Oder man denkt nach *πάντα* wieder *μέν* herein; dann ist V. 20 f. nur Vordersatz und concessiv, und der Hauptgedanke liegt in V. 23. Jenes die gewöhnliche Auffassung; für die zweite spricht, daß 1) V. 23. durch seinen Inhalt überhaupt sich besser zum Hauptgedanken als zum bloßen Corollarium eignet, 2) daß als der Grund, warum das *καυχ. ἐν ἀνθρ.* nicht Statt finden soll, ihm weit mehr der Gedanke erscheinen mußte, sie gehörten

einem andern Herrn, nehmlich Christo, und durch Christum Gott, als der andere, es sey alles ihnen zum Dienste da. Ich halte daher diese fest. Es ist zwar Alles Euer, aber Ihr gehört Christo an. πάντα ὑμῶν ἐστιν; es ist Alles Euer, Euch (als Kindern Gottes und Bürgern seines Reichs) unterworfen und zum Dienste da (Röm. VIII, 28.). Den Begriff Alles führt er nun durch Nennung vieler einzelen Dinge aus, ähnlich wie Röm. VIII, 38 f. den des Nichts. Er nennt zuerst die Namen derer, welche in Korinth als Parteihäupter galten, Paulus, Apollos, Kephas (den vierten Namen, Χριστός, konnte er nicht nennen, weil Christus, obwohl dort mißbräuchlich zum Parteihaupte gemacht, ihr wahrer Herr war, und als solcher V. 23. aufgeführt werden sollte, woraus indeß über die nach ihm sich nennende vierte korinthische Partei durchaus nichts folgt), stellt also die welche der Gemeine Lehrer sind, als ihre Diener dar. Es ist wahr, sie gehören Euch, und wie ein Mensch auf Gold und Silber, auch auf die Menge und Vorzüglichkeit seiner Untergebenen stolz zu seyn pflegt, möchtet Ihr (κατ' ἄνθρωπον) wohl darauf stolz seyn, solche Leute in Eurem Dienste zu haben. Hierauf κόσμος, die Welt, wohl diesmal eigentlich zu verstehn; dann Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Da haben sich nun viele Ausleger aller Zeiten Mühe gegeben mit der Deutung dieser Ausdrücke, und der Eine dies gefunden, der Andere jenes. Ich führe gar nichts an, indem ich überzeugt bin, es sey das alles falsch, weil das ganze Bemühen thöricht sey. Solche rednerische Ausmahlungen wollen nicht gedeutet seyn. Der Hauptsatz ὑμεῖς Χριστοῦ, kann nur besagen: Ihr gehört Christo an, seyd sein Eigenthum als des Herrn und einzig wahren Hauptes, und eben so Χριστὸς θεοῦ ἐστιν, Christus gehört nicht sich, sondern Gott an, steht in Gottes Dienst und Unterthänigkeit. Natürlich hat diese Stelle den Dogmatikern die Noth gemacht, es von der menschlichen Natur Christi zu verstehn, und arianische Auslegungen zu verhüten; wir haben das nicht nöthig, weil wir eine Unterordnung Christi unter Gott als ächt pauliniſch anerkennen; dagegen bemerken wir, wie auch hier Christus als das Mittelglied des Verhältnisses erscheint, in welchem der Gläubige steht zu Gott, als dem höchsten Herrn, und wie hier P. wieder bei dem Punkt angekommen ist, daß, wenn auch nicht ausgesprochen, doch unabwendlich im Gemüthe sich das Wort wiederholt ὥστε ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ (θεῷ) καυχάσθω. Aber damit empfinden wir auch, daß wir an einem Schlusse stehn. Und wir stehn auch wirklich daran; der ganze Abschnitt könnte hier beschlossen seyn, doch hat es dem Ap. nöthig geschienen, noch einen Anhang von Enderklärungen über ihn selbst hinzuzufügen. Es

scheint bei dem losen, durch keine Partikel gemachten Zusammenhange nicht unmöglich, daß P. diesen Zusatz erst etwas später geschrieben habe.

Viertes Kapitel.

V. 1. Eine Verbindung mit den letzten Worten *πάντα γὰρ — θεοῦ* findet gar nicht Statt, daher ich auch eine consequutive Fassung von *οὕτως*, so wenig sie außerdem gegen sich haben würde, nicht anerkennen kann, und dies Adverb. nur als solches nehme, und durch die Worte nach *ἄνθρωπος* erklärt betrachte. In der Sache aber findet noch Verbindung Statt. P. hat bisher dem verkehrten Eifer für die Personen der Lehrer, aus welchem nur Parteiung erwachsen mochte, entgegengearbeitet, hat schon III, 5 ff. eine Erklärung über das gegeben, was er und Apollos (als Hauptgegenstände des Streits, aber eben so gut alle andern Lehrer) zu bedeuten haben, hat endlich III, 21. durch den Ausspruch *μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις* jede Ueberschätzung, jede thörichte Einbildung auf menschliche Personen zu vernichten gesucht, und giebt nun als Endurtheil nochmals den Standpunkt an, aus welchem er betrachtet werden wolle und dürfe, nehmlich als *ὑπηρ.* X. u. s. w. *ἡμᾶς* wird man wegen V. 6. am richtigsten auf ihn und Apollos beziehn, während er V. 3. nur von sich sprechend *ἐμοὶ* sagt. *λογίζεσθαι* hat Manchen Anstoß gegeben, als ungriechisch, nicht einmal in der LXX. anzutreffen. Ohne Grund; es bedeutet denken, vorstellen, und P. konnte mit vollem Rechte sagen: So (d. h. als Solche) denke man uns, stelle man uns vor. *ἄνθρωπος* wird als Hebr. für אִישׁ anerkannt. Wenn Billroth die gewöhnliche Erklärung durch „Jedermann" bestreitet, so hat er in sofern Recht, als *ἄνθρ.* dies nicht bedeutet, aber Unrecht doch, wiefern der Sinn von P. Worten unstreitig der ist, daß er von Jedem, wer er auch sey, so betrachtet werden wolle *). *ὑπηρέτης*, dessen sich P. sonst nicht bedient (Lukas in P. Rede Apg. XXVI, 16. hat's), ist mit *διάκονος* für gleich zu achten,

*) Ich habe früher noch mehr Absichtlichkeit in diesem *ἄνθρωπος* gesucht, daß nehmlich der Ap. hier wie V. 3. die menschliche Beurtheilung der göttlichen entgegensetze; aber die Stellen sind doch nicht ganz gleich, und das Absichtliche mir nicht erweisbar genug; daher ich, ohne diese Ansicht völlig aufzugeben, sie nur hier im Vorbeigehn andeuten wollte.

Diener, Gehülfe, die von den Ausl. zum Theil sehr gepreßte Abstammung geht uns nichts an. Weder Demuth noch Stolz liegt hier im Zwecke des Apostels, sondern Wahrheit, daß man einerseits nicht vergesse, wer der Herr sey, dem sie dienen, und wie erhaben der Gegenstand ihres Dienstes, aber auch anderseits über dem Werke, das sie treiben, nicht unbeachtet lasse, daß sie's nicht in eignem Namen, sondern nur als Diener und in fremdem Auftrag treiben. Die οἰκονόμοι der Alten waren, wie die Ausl. mit Recht, und Mosheim am ausführlichsten gezeigt, nicht freie Leute, sondern bewährte Sklaven, denen der Herr die Sorge für das Hauswesen, den Unterhalt des Gesindes, u. dgl. übertragen hatte; auch P. also mußte bei diesem Worte an solche denken, bezeichnet sich also durch dies als Diener, der nicht Eigenes, sondern fremdes Gut verwalte, und Rechenschaft abzulegen habe. Die μυστήρια θεοῦ sind uns aus Kap. II. bekannt.

V. 2. Die Lesart ζητεῖται habe ich gegen ADEFG. (ζητεῖτε) darum beibehalten, weil nicht nur die Vertauschung der Endungen —ε und —αι in den Hdschr. unglaublich häufig, und daher Auktorität wenig bedeutend ist, hier aber die Ueberss. alle für die recipirte sprechen, sondern auch der ganz allgemeine Satz hier weit mehr zu passen scheint, als der der andern Lesart, welcher, man nehme ζητεῖτε als Ind. oder Imp., der völligen Allgemeinheit entbehren würde. Mehr könnte man zwischen ὃ δὲ und ὧδε schwanken. Jenes giebt den Sinn: **quod autem superest, requiritur etc.**, eine Formel, welche sich daraus zu erklären scheint, daß P. in dem dadurch eingeführten Satze nicht nur den nach redneriſcher Weise nachgestellten Obersatz des Schlusses, sondern zugleich den Schluß selbst: Also ist auch bei uns nur dies zu suchen, darbietet, so daß, was den Sinn anlangt, gegen die Lesart nichts einzuwenden ist, obwohl die Ausleger nicht viel damit zu machen gewußt haben. Für ὧδε aber entscheidet eine durch ihre große Verbreitung sehr gewichtige Auktorität um so mehr, als das Wort selbst bei P. außer Kol. IV, 9. (τὰ ὧδε) gar nicht mehr angetroffen wird. Es muß bedeuten: hier d. h. da die Sache sich so verhält, also dem Wesen nach = νῦν δὲ, jam. λοιπὸν dient dann dem Schlusse auf ähnliche Weise wie bei der andern Lesart, nähert sich aber dem bei Chrysost. fast bis zum Ekel wiederkehrenden Gebrauche als fast bloßes Flickwort. Die Erklärung von Moldenh. und Heydenr. durch potissimum wird nicht nur durch keinen Gebrauch gestützt (ihre Beisp. 2 Kor. XIII, 11. Eph. VI, 10. Phil. III, 1. IV, 8. 2 Thess. III, 1. können dazu gar nicht dienen), sondern auch weder durch Stellung noch Zusammenhang gerechtfertigt. Eben so wenig kann ich der von Bill-

roth beistimmen, nach welcher P., nachdem er im Vorherg. das vermeintliche Verdienst der Lehrer herabgesetzt, nun das Einzige angeben soll, was ihnen übrig bleibe, nehmlich nach dem Ruhme der Treue streben zu können. Eine Herabsetzung des Verdienstes hat gar nicht Statt gefunden, jetzt aber zeigt er nicht, nach was sie streben können, sondern auf was der Beurtheilende bei ihnen zu sehen hat, wiefern sie das sind, was sie nach V. 1. sind. ζητεῖται — εὑρεθῇ, es wird gesucht an den Haushaltern, d. h. es ist die Eigenschaft, die man bei ihnen finden muß, wenn sie nicht verwerflich seyn sollen. Da dies ganz allgemein ist, so kann ich keinen Anstoß darin finden, daß P. im Folg. τὶς anwendet, und nicht den Plural, um so weniger als wohl eine leise Andeutung darin liegen kann, es seyen das nicht alle. εὑρίσκεσθαι aber kann ich hier so wenig als an andern Stellen mit εἶναι für gleichbedeutend nehmen. Es bedeutet: in der Erfahrung und durch die That sich als das was man ist erweisen, so daß man auch dafür anerkannt werden kann und muß. Vgl. XV, 15. zu Gal. II, 17. Fritzsche zu Matthäus S. 38 f. Billroths Erkl. von ζητεῖται ἐν τ. οἰκ., quaeritur inter oeconomos, d. h. die Haush. streben darnach, paßt, wäre sie auch in sich selbst weniger gezwungen, doch gar nicht in den Zusammenhang, als welcher nicht das Streben der Lehrer, sondern den Standpunkt anzeigen soll, aus dem sie zu beurtheilen sind. Und nimmermehr möchte P. sagen können oder wollen, was ihn B. sagen läßt, er strebe nicht nach dem πιστὸν εὑρεθῆναι.

V. 3. Obwohl er nun im Allgemeinen zugiebt, daß Treue im Amt es sey, wornach der Haushalter beurtheilt werden müsse — auch wohl von Menschen, obwohl er es nicht gerade sagt, — so ist er doch unter den obwaltenden Umständen weit entfernt, sich für seine Person dem Urtheile der anmaßenden Korinther zu unterwerfen. ἐμοὶ δὲ — ἀνακριθῶ. Die Stellung von ἐμοὶ lehrt deutlich, daß er hier von dem, was er im Allgemeinen zugestanden habe, in Bezug auf sich selbst eine Ausnahme machen wolle. Mir jedoch ist es ein Geringes. εἰς ἐλ. ἐστίν μοι. Die Formel wird als Hebraismus erklärt, und mit Recht; nur wenn man das εἰς für überflüßig ansieht, ist man im Irrthum. εἶναι εἴς τι bedeutet: zu etwas gereichen oder gedeihen, d. h. einen gewissen Erfolg, eine gewisse Bedeutung haben oder erlangen. τοῦτό μοι εἰς ἐλ. ἐστίν also eigentlich: dies führt in Bezug auf mich zu wenig und gar nichts, hat eine geringe oder gar keine Bedeutung für mich, d. h. ist mir gleichgültig. So die gewöhnlich angeführten Worte ἔσονται εἰς σάρκα μίαν, nicht = μία σάρξ, sondern sie werden (durch die fleischliche Vermischung) zu Einem Fleische werden (und dar-

nach es seyn). Ἵνα ἀνακριθῶ ist hier reiner Subjektssatz anstatt τὸ ἀνακριθῆναι, wie IX, 18. Ἵνα θήσω für τὸ θεῖναι. Zwar hat Billroth sich bemüht, durch die Umsetzung des affirmativen εἰς ἐλ. ἐστιν in das negative non curo, das allerdings ut fordern würde, der Partikel ihre finale Bedeutung zu erhalten, und an sich ist dieses Streben löblich; aber in den Worten des Ap. liegt doch jenes Negative nicht, und wir dürfen uns diesen Gebrauch von ἵνα zu bloßem Subjektssatz wohl um so eher gefallen lassen, als nicht nur, wie Winer (Gr. S. 281) gezeigt, derselbe in die sinkende und Volks-Sprache schon früh eingezogen erscheint, sondern auch im Lat. der sonst so genaue Cicero an gar mancher Stelle ut setzt, wo nach strenger Regel nur Infinitiv stehn sollte *). Ueber ἀνακρίνειν s. zu II, 14. Es ist nichts als beurtheilen; ob das Urtheil günstig oder ungünstig sey, liegt weder im Worte noch hier im Zusammenhange, und eben so sehr irren die, welche es als ungünstiges, als die es als günstiges Urtheil (Ern., Schulz, A.) fassen wollen, verleitet, wie es scheint durch das Folgende, wiefern das Urtheil, welches der Mensch über sich begehrt, allerdings immer günstig ist. ἡμέρα ist ohne Zweifel Gerichtstag oder Gericht. Da P. die menschliche Beurtheilung hier in Gegensatz mit der göttlichen bringen wollte, diese aber ἐν ἡμέρᾳ κυρίου erfolgt, so konnte er keinen bessern Ausdruck finden, als ἀνθρωπίνη ἡμέρα. Dazu bedurfte es weder Cilicismus noch Latinismus noch Hebraismus, sondern soviel Bildungsvermögen, um der allerdings hebräischen ἡμ. κυρίου einen richtigen Gegensatz zu geben. Uebrigens liegt am Tage, daß er hier von einem wirklichen Gerichte, das über ihn niedergesetzt werden möchte, nicht spricht. Sinn: Mich kümmert's wenig, von Euch, oder von irgend welchen Menschen, die sich zu meinen Richtern aufwerfen mögen, beurtheilt zu werden. — Eine Stufe höher steigend, vielleicht auch seine Verachtung fremden Urtheils rechtfertigend, fügt er hinzu ἀλλ' οὐδὲ — ἀνακρίνω. Die Steigerung liegt in ἀλλ' οὐδέ, und ist aus einem im Gemüthe ruhenden οὐ μόνον δὲ zu erklären. Richtig bemerkt Billroth, daß, da der Gegensatz nicht im Objekte, sondern im Subj. liege, er genauer geschrieben haben würde ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς ἐμαυτὸν ἀνακρίνω; doch entsteht keine Dunkelheit aus der mindern Genauigkeit. Eben so richtig wird von Andern darauf hingewiesen, daß P. hier nicht alle Selbstbeurtheilung aufheben wolle, sondern sein Sinn nur der sey, trotz dem Bewußtseyn nach bestem Wissen

*) Ich habe mir die Stellen nicht notirt, nur sagt mir mein Gedächtniß, daß sich in den Verrinischen Reden mehrere Beispiele finden, wo kein Versuch einer andern Deutung gelingen will.

erfüllter Pflicht maße er sich doch das Urtheil, ein treuer und tüchtiger Haushalter zu seyn, nicht an, sondern erwarte es von Gott; woraus denn jene lernen mochten, wie anmaßend und verkehrt ihr Urtheil sey. Weil aber ihm darauf ankam, sie davon zu überzeugen, so spricht er den Satz nicht nur aus, sondern fügt ihm auch

V. 4. eine Begründung bei, die in sofern allerdings parenthetisch ist, als sie zwischen die zusammengehörigen Sätze *οὐδὲ — ἀνακρίνω* und *ὁ δὲ — ἐστιν* hineingetreten ist. Der erste Satz ist concessiv, aber *μὲν* nach Sitte ausgelassen, was die nicht bedacht haben, denen *γὰρ* nichtsbedeutend schien, auch Winer (S. 373) und Billroth nicht, obwohl sie das Verhältniß richtig fassen. Ich bin mir (zwar) nichts bewußt. Dies „Nichts" wird durch den Zusammenhang bestimmt, nehmlich keine Untreue, keine offenbare Pflichtverletzung in seinem Amt. Von absoluter Schuldlosigkeit ist nicht die Rede, nur von amtlicher. Die Worte *οὐκ ἐν τ. δεδικαίωμαι* werden durchgängig verstanden als ob P. geschrieben hätte *ἐν τ. οὔπω δεδικ.*, hierin, hierdurch bin ich noch nicht schuldlos, was man denn so versteht, als denke er entweder an unbewußte oder an außeramtliche Vergehungen, die ihm trotz dem guten Amtsgewissen doch ein härteres Urtheil Gottes zuziehn könnten, oder meine doch, vor gefälltem Urtheil seiner Sache nicht ganz gewiß zu seyn. Aber P. hat dies nicht geschrieben, er läugnet nicht das *δεδικαιῶσθαι*, sondern daß es *ἐν τούτῳ* geschehen sey. Das sagt er: Von meiner *δικαιοσύνη* liegt der Grund nicht in dieser amtlichen Schuldlosigkeit. Also anderswo. Er sagt nicht, wo? aber sein System lehrt uns, daß er als wahre *δικαιοσύνη* nur eine solche anerkannte, die bei Gott gelte, von dieser aber den Grund nicht im eigenen Wirken, sondern in Gott und seiner Gnade fand. Damit hängt zusammen, was er IX, 17. von seinem Amte sagt. Das muß er treiben, wollend oder nicht, und ist bloß strafbar, wenn er's nicht thut, noch keines Lohnes werth, wenn er's thut. Bei solcher Ansicht konnte ihm das *μηδὲν συνειδέναι* noch nicht genügend erscheinen, um *δίκαιος* zu seyn vor Gott. — Die letzten Worte *ὁ — ἐστιν* hangen, wie schon bemerkt, mit V. 3. zusammen, und weisen die Leser auf den Richter hin, den allein er über sich erkennt, und darum ihrer Beurtheilung sich nicht unterstellen kann. Es ist der Herr, d. h. Christus, wie deutlich aus V. 5. ersichtlich ist.

V. 5. Schlußermahnung, unmittelbar an die letzten Worte angeknüpft. *ὥστε*, daher, nehmlich weil der Herr der wahre Richter ist, dem der Mensch nicht vorgreifen soll noch kann. *μὴ κρίνετέ τι.* Richtet nicht, fället kein Urtheil. In der Verbindung, in welcher diese Erinnerung mit allem Vorherg.

ſteht, iſt wohl nur möglich, an die Urtheile zu denken, welche ſich die Korinther über ihn ſelbſt, Apollos u. a. Lehrer erlaubten, den Einen hoch erhebend, den Andern tief herabſetzend, und Billroth ſcheint zu irren, wenn er, durch V. 6. geleitet, an die Urtheile denkt, welche die Glieder der Sekten über die der andern fällten. Mit Recht aber iſt der Ap. von ἀναχρίνειν zu κρίνειν übergegangen, indem nicht jenes, ſondern bloß dies als der Erfolg von jenem, unzeitig und unerlaubt ſeyn konnte. τι bezeichnet nicht das Objekt des Urtheilens, ſondern das Urtheil ſelbſt. πρὸ καιροῦ, ante tempus, vor der Zeit, ganz unbeſtimmt; denn um es mit Pott beſtimmt zu faſſen, würde der Artikel nöthig ſeyn. Aber beſtimmt wird der Ausdruck durch die folgenden Worte ἕως ἂν κτλ. Es iſt daher nicht ſchlechthin von Nöthen, mit Beza und den Meiſten den Gedanken einzuſchieben: ſondern wartet, obwohl allerdings die logiſche Vollſtändigkeit ihn zu fordern ſcheint. Von dem Herrn bei ſeiner Ankunft ſagt er, ὃς καὶ φωτίσει κτλ. Das zweimalige καὶ in Verbindung zu ſetzen als et — et, wie Heum. gethan, ſcheint nicht zweckmäßig, ſondern beſſer, das erſte, wie ſo oft, additiv zu erklären: er wird nicht nur richten, was am Tage liegt, auch Menſchen erkennbar iſt, ſondern auch u. ſ. w. φωτίζειν, illuminare, illustrare, mit Licht überſtrahlen und dadurch offenbaren, Raphel und Palairet haben einige Beiſpiele gegeben. τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους. Der Genitiv iſt ſubjektiv, entweder poſſeſſiv, das Verborgene, was der Finſterniß angehört, oder der wirkende Urſache, was von der Finſterniß verborgen gehalten wird. Der Ausdruck iſt ganz allgemein; beſtimmter der zweite Satz καὶ φαν. — καρδιῶν; die βουλ. τ. κ., das Wollen, die Anſchläge der Herzen, ſind unter jenen κρυπτοῖς mit enthalten, und werden als das, worauf es beim erwarteten Gericht am meiſten ankommt, und wovon zugleich der menſchliche Richter am wenigſten erkennt, hervorgehoben. Auch dies nur allgemein; doch wenn man bedenkt, daß P. hier gewiß auch ſeine Gegner in Korinth ins Auge faßte, und wie er über ſie im zweiten Briefe urtheilt, ſo wird man kaum bezweifeln, daß ein Gedanke dieſer Art in ſeinem Herzen liege: Der Herr wird kund machen, wie redlich ich, wie unredlich meine Gegner geſinnt geweſen ſind. Aber er ſpricht's nicht aus, ſchonend wie er hier überall noch verfährt, läßt Jedem ſelbſt die Anwendung, die er auf ſich machen will von dem ganz allgemeinen Worte. Eben ſoviel Klugheit und Schonung liegt im letzten Satze: καὶ τότε — θεοῦ. Was ἔπαινος betrifft, ſo iſt es unrichtig, wenn man es als vox media betrachtet, welche Tadel und Strafe eben ſowohl als Lob und Lohn bezeichne. Es bezeichnet nur das Letztere, aber P. nennt eines Theils (wie

Theophyl., Bengel, Billr., A. recht gesehn) euphemistisch nur das Eine, und läßt das Gegentheil hinzudenken, und spricht anderntheils mit Hülfe des Artikels gerade das aus, was zu sagen war. Einem Jeden wird das ihm gebührende Lob zu Theil werden, also dem viel gebührt, viel, dem wenig, wenig oder keins.

Damit aber schließt, was er über die Lehrer zu sagen hat, und der Zeitpunkt ist gekommen, das Ganze der bisherigen Verhandlung noch einmal zu überblicken. — Der Ermahnung zur Geisteseinigkeit (I, 10.) folgt die Erwähnung der in Korinth eingetretenen Spaltungen und angenommenen Parteinamen (11f.). Heftige Rüge des darin liegenden frevelnden Widersinns, mit einziger Rücksicht auf ihn selbst, der sich freut, nur wenige getauft zu haben, weil nun Niemand sagen kann, er habe sich eine Partei getauft (13 — 16). Er ist nicht Täufer, sondern Prediger, aber seine Predigt hat sich fern von aller kunstreichen Ausschmückung erhalten müssen, um dem Kreuze Christi keinen Abbruch in seiner Wirksamkeit zu thun (17.). Nachweisung dieser Unmöglichkeit in dem Verhältnisse des göttlichen Erlösungswerks zur menschlichen Weisheit, mit Berufung auf die eigene Erfahrung seiner Leser (18 — 31.). Dem zu Folge hat P. in Korinth mit höchster Einfachheit, und nichts als den Gekreuzigten gepredigt, und die Ueberzeugung nicht auf Ueberredungskunst sondern auf Erweisung göttlicher Kraft zu gründen gesucht (II, 1 —5.). Er hat auch eine Weisheit, d. h. erhabene Lehrgegenstände, die er gereifteren Hörern vorträgt, nicht eine irdische oder weltliche, sondern eine der Welt ganz unbekannte, von Gott selbst denen, die ihn lieben, durch seinen Geist geoffenbarte, die er auch in der Form ausspricht, welche nicht menschliche Kunst, sondern Gottes Geist ihn lehrt (6 — 13.). Der Mensch auf der Stufe des bloß psychischen, niedern Lebens kann diese Weisheit nicht erfassen, denn er ist unempfänglich dafür, und nur auf der Stufe des höhern geistigen Lebens vermag er, selbst ein Räthsel Allen, welche dahin nicht gelangt sind, sie vollständig zu vernehmen (14 — 16.). Darum hat auch P. den Kor. diese Weisheit nicht mittheilen können, denn sie waren und sind auf der Stufe der Reife, die dazu erfordert wird, noch nicht angelangt, wovon der Beweis darin liegt, daß sie, anstatt den Herrn allein, noch Menschen wie Paulus und Apollos als ihre Meister anerkennen (III, 1 — 4.). — Da erhebt sich die Frage: wenn diese Männer nicht Meister sind, was sind sie denn? Antwort: sie sind Christi Diener und Gehülfen zur Pflanzung und Förderung der Gemeinen im göttlichen Leben. Doch dieses Leben selbst kommt nicht von ihnen, sondern von Gott, dem allein daher die Ehre davon gebührt

(5 — 7.). In sofern also sind sie alle einander gleich, aber verschiedener Lohn wird ihnen nach dem verschiedenen Werth ihrer Arbeit. Die Kirche ist ein Tempel Gottes, ihr einziger Grund ist Christus. Je nachdem nun auf diesem Grunde durch die Lehrer fortgebaut wird, erwächst seiner Zeit für diese Lohn oder Nachtheil aus ihrer Arbeit (8 — 15.). Schwere Strafe aber wartet derer, welche den Tempel Gottes, die Kirche, wodurch es auch sey, beschädigen (16. 17.). Endresultate: Wer weise zu seyn scheint in menschlicher Ansicht, lege seine Scheinweisheit ab, um die wahre zu gewinnen, denn jene gilt bei Gott als bloße Thorheit (18 — 20.). Darum setze Niemand seinen Stolz auf Menschen; zwar alles in der Welt ist zum Dienste der Gläubigen da, aber sie selbst gehören Christo an, und durch Christum Gott (21 — 23.). Die Lehrer soll man als Christi Diener und Verwalter göttlicher Geheimnisse betrachten, und als solche nur nach ihrer Treue beurtheilen. Ihm selbst jedoch ist jedes menschliche Urtheil gleichgültig, er selbst fällt kein's über sich, sondern erkennt nur den Herrn als seinen Richter an. Bis zu seiner Ankunft hat sich jeder des Urtheils zu enthalten, dann aber wird auch das Verborgene offenbar werden, und jeder das gebührende Urtheil empfangen (IV, 1—5.).

Daß in diesem allen P. Einen Zweck verfolge, muß durch die Erörterung des Einzelen und diese Uebersicht unbezweifelt gewiß werden. Dieser Zweck kann kein anderer seyn, als der aus I, 10 — 12. hervorleuchtende, den Parteiungen der Korinther entgegen zu arbeiten. Nach der Art, wie dieselben bisher bestritten worden sind, kann es scheinen, als habe es zwischen den verschiedenen Sekten gar keinen Unterschied der Lehre und Ansicht gegeben, sondern aller Streit einzig darüber gewaltet, welchem Lehrer Jeder angehöre, und welcher unter diesen Lehrern der vorzüglichere sey, so daß auch die andern Sekten sich seinem Ansehn fügen müßten. Aber dies ist doch wohl nur Schein. Denn nicht nur hätte ein solcher Streit kaum entstehen können, wenn man kein Interesse in Lehre und Lebensansicht gehabt hätte, den Einen Lehrer dem andern vorzuziehn, sondern es gab ja, wie der Verfolg des Briefes zeigt, wirklich mancherlei Differenzpunkte unter den Korinthern. zwar nicht über den Hauptinhalt der Lehre, aber doch über einige, die Anwendung der Lehre auf's Leben betreffende Punkte. Und so könnte wohl die Ansicht die beßte scheinen, jene Differenzen seyen zuerst entstanden, im Streite darüber habe Jeder sich für seine Ansicht auf den Lehrer berufen, von dem er sie erhalten zu haben, oder durch den er sie gestützt zu sehen glaubte, und dies erst habe den Streit über das Ansehn der Lehrer selbst hervorgerufen, Paulus aber kehre klüglich die Sache um, und bestreite zuerst

die Bevorzugung der Lehrer ohne Rücksicht auf die mit ihren Namen ausgeschmückten Meinungsverschiedenheiten, theils, weil sie, als durchaus unchristlich ihn am tiefsten empören mußte, theils, weil er erst dann die Meinungen selbst mit Erfolg angreifen zu können hoffen durfte, wenn er das Bollwerk, hinter dem sie sich verstecken wollten, niedergeworfen und nicht mehr zu fürchten hatte, man werde ihm auf jedem Schritte eine Auktorität entgegenstellen, deren Bekämpfung die Erbitterung nur vergrößert hätte, nun aber unnöthig war, nachdem jede Auktorität, jede höhere Stellung des Einen oder Andern, abgewiesen, alles auf Christum, den Herrn, allein zurückgestellt worden war. Betrachten wir nun das von ihm beobachtete Verfahren selbst, so finden wir von direkter Bekämpfung des Parteiunwesens wenig, nur I, 13 — 15. eine heftige Rüge des darin liegenden Widersinns, III, 2 — 4. die Erklärung, daß die Kor. solange Parteien unter ihnen seyen, und Menschenansehn gelte, noch weit entfernt seyen vom Ziele christlicher Vollkommenheit, dann (wenn meine Erklärung richtig) III, 16 f. eine Drohung ernster Ahndung an die Stifter der Spaltungen, und V. 21—23. die Ermahnung, ihren Stolz nicht auf Menschen zu setzen, da diese nur ihre Diener, sie selbst aber Christi und Gottes seyen. Außerdem finden wir nur Rechtfertigung seines eigenen Verfahrens gegen die Anklage, daß es ihm und seinen Vorträgen an Weisheit fehle, theils aus der Eigenthümlichkeit des vorgetragenen Stoffes (I, 17 — II, 5.), theils aus der Unfähigkeit der Hörer, so hohe Gegenstände, als die christliche Weisheit umfasse, zu vernehmen (II, 6 — III, 4.); über dies die Erklärungen über die wahre Stellung aller christlichen Lehrer, und ihre hierin begründete Gleichheit, und nur auf dem Werthe ihrer Arbeit und auf ihrer Treue ruhende, einst erst zu offenbarende Ungleichheit (III, 5 — 15. IV, 1 — 5.). Hierin liegt eine mehr indirekte Bekämpfung der Parteien. Kann er sie überzeugen, daß sein bisheriges Verfahren das richtige gewesen, so hört alle schiefe Beurtheilung seiner Person und Thätigkeit in Zukunft auf, und sein auf wahre innere Einigkeit zielendes Wort findet wieder offne Thür in ihren Herzen; kann er den Dünkel schon erlangter Weisheit tilgen, so wird die Ueberhebung der einen (apollonischen) Partei über ihn und ihre einfältigeren Brüder sich von selbst verlieren, und mit ihr die Partei verschwinden; kann er sie überzeugen von der Gleichheit aller Lehrer, und wie es nur auf eines jeden Treue ankomme, so werden alle Versuche, sich durch Auktorität eines Lehrers über die andern zu erheben, in ihrer Nichtigkeit erscheinen und ein Ende haben; kann er sie zum Bewußtseyn bringen, daß sie alle nur Christi sind, so werden sie keinen Menschen mehr zum Meister haben wollen;

kann er endlich denen, welche Lehrer zu seyn begehrten, den Glauben beibringen, daß sie nichts als Diener sind, und eine große und ernste Verantwortung haben, so wird keiner von ihnen sich mehr gegen P. auflehnen, keiner sich hoher Dinge vermessen, keiner den Tempel Gottes, den er bauen soll, zerstören mögen durch Parteigetreibe; kurz, findet P. Eingang mit dieser seiner Darstellung, so ist das erste und Hauptwerk abgethan, die Parteien hören auf, und seine fernern Belehrungen können ihrer Wirkung nicht verfehlen. Aber welche hohe Achtung auch für den rednerischen Werth dieser Darstellung, und für P. selbst als kunstreichen Bearbeiter menschlicher Gemüther muß diese Beleuchtung des bisher behandelten Stücks in uns erzeugen, wenn es das wirklich ist, als was es mir erscheint! Und ich meine nicht, daß ich das mindeste hinzugethan; ich habe nur gegeben und ausgelegt, was vorhanden war. Dieselbe Beleuchtung aber, die an keiner Stelle passender gegeben werden konnte, als eben hier, wird uns nun auch Klarheit bieten in Bezug auf das, was er unmittelbar weiter über das bisher Geschriebene sagt.

V. 6. Er erklärt im Vorhergehenden in Bezug auf ihn selbst und Apollos etwas gethan zu haben, was er μετασχηματίζειν nennt, und giebt einen Zweck an, für den er es gethan. Hier ist das Verbum die unbekannte Größe, die uns erst bekannt werden wird, wenn wir die Verbindung, worin sie steht, gehörig erwogen haben werden. Wir fragen zuerst, wie weit er uns durch ταῦτα rückwärts weise? Von sich hat er seit I, 17. gesprochen, aber von sich und Ap. erst seit III, 5. Daher mehr Wahrscheinlichkeit für die gewöhnliche Annahme, daß er nur diesen Abschnitt umfasse, als für die seltnere, daß er bis K. I. zurückgehe, gar keine aber für die noch seltnere, als habe er nur IV, 1 — 5. im Sinne, denn da hat er des Ap. nicht erwähnt, theils allgemein, theils von sich selbst gesprochen. Zur Gewißheit aber erhebt sich jene Wahrscheinlichkeit, wenn wir betrachten, was er als Zweck des Schreibens angiebt. Ich hab's gethan, sagt er, δι' ὑμᾶς, Eurethalb; der Zweck, weshalb ich schrieb, war nicht, ihn oder mich, sondern Euch von etwas zu belehren. (Wir hätten dessen wohl nicht bedurft, denn unsre Gesinnung ist es schon.) Wiefern, erklärt er nun: ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ κτλ., damit Ihr an uns lernen möget, was nun folgt; an uns, d. h. an dem, was sowohl ich von uns geschrieben, als auch wir beide wirklich ausüben. Das zu Lernende ist τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, nach der neuen Lesart, φρονεῖν, das sonst dabei stand, höchst wahrscheinlich ein Versuch, das von P. weggelassene Verbum zu ergänzen. Kein unglücklicher, denn er konnte dieses schreiben, wiefern sein Zweck auch der war, das ὑψηλὰ φρονεῖν, das ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ

φρονεῖν, den innern Uebermuth der Seele, die Selbstüberhebung der Herzen, zu bannen, und das φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως (Röm. XII, 16. 3.) bei ihnen zu erzeugen. Aber doch scheint's P. nicht geschrieben zu haben, da so bedeutende Auktorität dagegen ist, wie gewiß nicht seyn würde, wäre das unentbehrliche Wort nur zufällig irgendwo ausgefallen. Hat er's aber nicht geschrieben, so lag Absicht in der Auslassung. Er mußte hier noch mehr wollen; die böse Frucht des ὑπερφρονεῖν war schon vorhanden, die thatsächliche Erhebung, die Ansprüche schon hervorgetreten, die Bestrebungen schon in's Leben übergegangen, die Spaltungen schon erschienen. Das alles sollten sie nun auch wieder mit der That abthun, alles zu umfassen aber fand er kein Wort; darum, was der griech. Sprache freisteht, setzte er keins, sondern substantivirte das ὑπὲρ ἃ γέγραπται. Also der Sinn: damit Ihr lernen möchtet alles meiden in Gesinnung und in That, was höher hinausgeht als geschrieben ist. ἃ γέγραπται. Was meint er? Aussprüche Christi (wie Chrys. in Menge zusammensuchte) sicher nicht, denn von diesen konnte er noch nicht sagen γέγραπται. Also entweder was im A. T. geschrieben ist (wenn auch nicht gerade eine bestimmte Stelle, wie Grot. Deut. XVII, 20. meinte), oder was ich im Obigen geschrieben habe. Letzteres die Ansicht von Luther, Calov, Elsner, Mosh., Heum., Seml., Heyd., Pott, Billr. u. vielen Andern. Aber wäre nicht erstlich der Gedanke gar zu nüchtern: ich habe das geschrieben, damit Ihr lernen möchtet in Gesinnung und That nicht höher stehn zu wollen als ich geschrieben habe? sodann, würde P. dann nicht lieber geschrieben haben ἃ προέγραψα (vgl. Eph. III, 3.) als ἃ γέγρ.? Und endlich ist γέγρ. bei ihm so ständiger Ausdruck für das was in der heiligen Schrift enthalten ist, daß er ihn so ohne allen Zusatz kaum gebrauchen konnte, ohne bei denen, welche seine Ausdrucksweise so kannten wie die Korinther, sofort die Meinung zu erwecken, er verweise sie auf die Schrift. Und auch das A. T. ist ja voll Ermahnungen, in Wort und Geschichte, daß der Mensch sich nicht überhebe, sondern demüthig sey vor Gott, und sein Hauptthema im obigen Abschnitt ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω ἀλλὰ μὴ ἐν ἀνθρώποις, wo ist's anders her als aus der Schrift? Das zwingt mich bei der, ob auch seltneren, Ansicht festzuhalten, er meine sie auch hier. [illegible] fügt hinzu: ἵνα μὴ — ἑτέρου. Es ist nicht nothwendig, dies dem vorigen Gliede zu coordiniren, sondern man kann es als eine Folge betrachten, die aus jenem μανθάνειν hervorgehn soll. Werden sie jenes gelernt haben, so werden sie auch dieses nicht mehr thun. Was hier die Form φυσιοῦσθε anlangt, so bin ich noch der bei

Gal. IV, 17. geäußerten Meinung, daß P. den Conj. bilden gewollt, aber falsch gebildet habe. Für Indik. kann ich's nicht halten, denn dieser steht bei ἵνα nur dann, wenn die Rede von etwas ist, was unter gewissen nicht eingetretenen Umständen geschehen oder geschehn seyn sollte, P. aber construirt mit Ausnahme dieser zwei Stellen mit Verbis auf —όω immer richtig. Billroth ist derselben Ansicht. φυσιοῦν aufblasen (VIII, 1) und φυσιοῦσθαι aufgeblasen werden (IV, 19. V, 3. XIII, 5.), tropisch wie in allen Sprachen. εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς, statt ἄλλος ὑπὲρ ἄλλου. Die gewöhnliche Erklärung ist: aufgeblasen werden Einer um des Andern willen, nehmlich um des Lehrers willen, den er sich zum Haupte erkoren hat, oder von dem er für's Christenthum gewonnen ist. Höchst wahrscheinlich richtig, denn über den andern kann es kaum bedeuten, theils weil ὑπὲρ dann den Akk. erforderte, theils weil noch κατὰ τοῦ ἑτέρου folgt, zum Nachtheile des Andern, nicht zu seiner Sekte gehörigen; was den Begriff von Verachtung desselben (φυσιοῦσθαι κατά τινος = φρονεῖν κατά τ. = καταφρονεῖν τ., aber stärker und mit dem Merkmal des Tadelswerthen darin, das in καταφρονεῖν nicht liegt), thörichter Ueberhebung und Geringschätzung des Andern giebt. Dies φυσ. ὑπέρ τινων aber ist eben jenes καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις, was er durch die Darstellung seit III, 5. hat austilgen wollen; so werden wir gewiß seyn dürfen, daß sein ταῦτα eben diesen Abschnitt umfassen solle. Wir fragen nun, an wen diese Bemerkung gerichtet sey? Manche haben gemeint, nur an die Lehrer und Sektenhäupter, aber P. selbst sagt ἀδελφοί, womit er immer alle seine Leser anzureden pflegt. Hätte er nur einen Theil der Gemeine im Sinne, so gäbe er davon gewiß durch eine genauer bestimmte Anrede ein Zeichen; da er es nicht thut, haben wir kein Recht zu solcher Annahme, um so weniger, als es eines Theils noch keine bestimmte Lehrer gab, andern Theils aber das φυσιοῦσθαι, wie Billr. mit Recht bemerkt, den Gliedern der Sekten nicht weniger, eher wohl mehr, anhaftete als ihren Häuptern. Nun aber, was für eine Bewandniß hat es mit dem μετασχηματίζειν? Das Verbum bedeutet eigentlich in eine andere Gestalt bringen, umformen, verwandeln, so Phil. III, 21. und das Med. 2 Kor. XI, 14. sich verwandeln. Ein anderer Gebrauch ist gar nicht bekannt, indem was Wetst. aus Sueton und Quintilian beibringt, uns über das griech. Wort nichts lehrt. Daher verschiedene Auslegungsversuche. Für ganz unglücklich ist der zu halten, wo unter der Voraussetzung, Paulus und Apollos seyen bloß fingirte Namen, angenommen wird, der Ap. nehme nun gleichsam die Larve ab, und erkläre seinen Lesern, er habe das, was ganz andere Personen angehe, von

I, 10. an so vorgetragen, als gehe es sie beide an, also bloß auf sich und Apollos übergetragen; denn daß man ihrer Namen in der That mißbrauchte, dafür spricht der gesammte Inhalt dieses ersten Theils, besonders die Stellen I, 13 f. III, 5 f. 10. Doch hat seit Chrysost. diese Ansicht bei Vielen Eingang gefunden. Nicht besser scheint Mosheims Deutung, P. brauche das Wort, weil er in seiner Erklärung über sich und Ap. viele Bilder und Gleichnisse angewendet habe; denn nicht nur läßt sich diese Bedeutung des Wortes nicht erhärten, sondern die Bilder und Gleichnisse waren auch gar nicht die Hauptsache, sondern nur Mittel zur Erläuterung dessen, was er in völlig eigentlicher Rede vorgetragen hat. Was er aber gethan hat, das ist dieses: In Korinth waren Parteien, die sich nach seinem, Apollos, Kephas, Christus, Namen wirklich nannten; auf diese ihre Lehrer ihren Stolz setzten, auf ihr Ansehn pochten. Nun hat er theils des Kephas gar nicht erwähnt, theils gegen die Stifter und Häupter der Parteien gar nicht direkt gekämpft, sondern nur gezeigt, was er und Apollos wirklich sind, und von ihnen redend auf die Gesinnung hingewiesen, welche die Lehrer haben sollen, so wie auf die Verantwortung, die auf ihnen ruhe. Dies alles hat er so vorgetragen, als bedürften sie selbst der Belehrungen, deren doch nur die Kor. bedürftig waren, hat also an sich und Apollos ihnen gezeigt, was ganz allgemein gültig ist, und dadurch den in unseren Versen angegebenen Zweck an ihnen zu erreichen gesucht; in sofern also wirklich auf sie beide übergetragen, was die andern hören und lernen sollten, und dieses muß es seyn, was er μετασχηματίζειν nennt. So haben es dem Wesen nach Grot., Calov (der mehrere Vorgänger nennt), und viele Neuere verstanden. Auch die Syr. Uebers. ܗܠܝܢ ܕܥܒܕܬ ܠܟ ܒܦܓܪܝ ܘܒܐܦܠܘܣ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܟ, dies habe ich auf meine und Ap. Person gelegt, scheint diese Deutung zu enthalten.

V. 7. Gründe, wodurch die V. 6. gerügte Aufgeblasenheit zunichte gemacht werden soll. P. bedient sich der bekannten Figur, in der zweiten Sing. gleichsam eine bestimmte Person anzureden, die aber hier wie allenthalben nur die Bedeutung hat, daß Jeder den es angehe sich's annehmen solle. τίς γάρ σε διακρίνει; διακρ. eigentlich aussondern, unterscheiden von Andern. Dies kann entweder geschehn, weil ich einen schon vorhandenen Vorzug wahrnehme, oder indem ich Jemand einen solchen verschaffe. Also entweder: wer erklärt dich für vorzüglicher? oder: wer verleiht dir einen Vorzug, macht dich besser, stellt dich höher? Wiefern nun P. den Dünkel des Aufgebla-

senen dämpfen will, kann er ihn eben sowohl fragen, wer ihm denn einen Vorzug gegeben, als wer ihn für vorzüglicher erklärt hat, eins wie das andere in der Absicht, ihn zu der Antwort: Niemand, zu bewegen. Wiefern er oben (III, 8. IV, 1.) die Gleichheit Aller ausgesprochen hat, scheint es zweckmäßiger, die Frage auf den Empfang des Vorzugs gerichtet anzunehmen, wie auch von Vielen (Calv., Beza, Winer, A.) geschehen ist. Wiefern aber dazu theils ein Präteritum (διαχέχριχεν) erforderlich erscheint, theils die folgenden Fragen nur darauf aufmerksam machen, daß wer etwas habe, es nicht von sich selbst, sondern empfangen habe, und zwar nicht etwa nur als Zugeständniß, εἰ δὲ καὶ ἔχεις τι, sondern unbedingt, erscheint mir die andere Fassung (Chrys., Theoph., A.) vorzüglicher. Du bildest dir etwas ein, hältst dich für vorzüglicher. Gut, so sage denn, wer dich dafür erkennt. Wenn nur du selbst, so ist's bloße Aufgeblasenheit. Wir haben dann zwei von einander geschiedene Argumente zu Widerlegung des Dünkels, das Eine daher genommen, daß die hohe Meinung nur auf eigenem Urtheil ruhe, das andere daraus, daß jeder wirkliche Vorzug nur ein empfangener sey. δὲ in der nächsten Frage dient daher nur zur Sonderung der verschiedenen Argumente, zum Fortschreiten vom ersten zum anderen. τί ἔχεις — ἔλαβες; Was hast du, das du nicht empfangen habest? d. h. alles was du hast, ist ja nur empfangen, ein geschenktes Gut. Fragt sich, von Wem? Manche (Seml., Heydenr., Pott,) meinen, von Paulus selbst oder Einem der Apostel, und verstehn es daher von christlicher, durch jene Lehrer empfangener Erkenntniß; aber nicht nur ist schon dies zu eng, und scheint allgemeiner an jeden geistigen Vorzug gedacht werden zu müssen, sondern auch das ohne allen Beisatz ausgesprochene λαμβάνειν, wodurch im Folg. die Berechtigung des καυχᾶσθαι abgeschnitten werden soll, deutet wohl auf Gott als Geber, und nicht auf Menschen, was auch die gewöhnliche Meinung ist. Wenn aber P. im nächsten Satze nicht nur setzt εἰ δὲ ἔλαβες, sondern καὶ hinzufügt, so scheint hierin ein Bestreben zu liegen, dieses Empfangenhaben, also auch den Besitz, wieder problematisch darzustellen. Wenn du's aber auch wirklich empfangen hast (und also nun besitzest), was rühmst du dich, d. h. wie kannst du dir anmaßen stolz darauf zu seyn, als hättest du es nicht empfangen?

Von V. 8. an folgt eine Stelle, die Mosheim ein Meisterstück der Beredsamkeit nennt, das bei den beßten Rednern wenige seines Gleichen finde, die aber auf mich wenigstens, seit ich mich erinnere, stets einen widrigen Eindruck hervorgebracht hat. Sie greift gewaltig ein, das läugn' ich nicht, aber nur in's Fleisch, nur verwundend, und nicht heilend, und läßt den

Apostel menschlicher erscheinen, als man ihn wünscht. Bittere, sarkastische Rüge ihrer Selbsterhebung, ihrer Entfremdung, ihres Abfalls von ihm, eine Parallele ihres ironisch gepriesenen und seines ins Grelle ausgemahlten Zustandes, unverkennbare Spuren stark verletzter Persönlichkeit und inneren Verdrusses über den Verlust seines Ansehns in Korinth, bis endlich mit V. 14. die Liebe in seinem Herzen wieder die Oberhand gewinnt. Im Briefe an die Galater, wie heftig er ergrimme, immer liegt etwas Wohlthuendes darin, denn man empfindet, es ist ihm nur um sein theures Evangelium und die Erhaltung evangelischer Freiheit zu thun; hier kann ich das nicht finden, es blickt überall die Sorge um das eigne Ich hindurch, und soweit entfernt ich bin, ein Urtheil über den großen, herrlichen Mann darum fällen zu wollen, weil auch er ein Mensch war, so wenig darf ich doch als sein Ausleger mich der Pflicht entziehn, auch die Schattenseiten seines Charakters zu enthüllen, und meine Leser aufzufordern, entweder die darin liegenden Elemente von Selbstsucht und Herrschbegierde anzuerkennen, oder — und wie wünschte ich, daß es geschähe! — mich zu widerlegen, und mir zu zeigen, daß meine Liebe zu dem Manne mich zu streng gegen ihn gemacht.

V. 8. Die Bitterkeit der in diesem Verse liegenden Ironie fällt um so stärker auf, je ruhiger bisher sein Vortrag war, und je freundlicher er sich noch V. 6. über den Zweck desselben ausgelassen hat. Erst die Rüge ihres Dünkels V. 7. hat sein Gemüth durch Erinnerung an die wirklichen Zustände und uns freilich nicht bekannten Vorfälle in Korinth in den Unmuth versetzt, welcher allein eine so herbe Sprache erklärlich macht. ἤδη κεκορ. ἐστέ, Ihr seyd schon gesättigt, bedürft also keiner weitern Nahrung, d. h. keiner Belehrung, Ermahnung, Zurechtweisung, Stärkung mehr. Wie wenig dies seine wahre Meinung sey, lehrt deutlich genug, was er III, 2 ff. über sie gesagt. Um so bitterer aber der Vorwurf, daß sie, die selbst zum Vertragen kräftiger Speise noch nicht fähig waren, schon gesättigt zu seyn wähnten. Das Unfreundliche der Ironie empfindend haben Einige dieselbe nicht anerkennen wollen, Mosheim meinte, er halte ihnen nur die Sache nach ihrer eignen Einbildung vor; aber eben darin liegt ja das Ironische; Schwarz (in novis miscell. Lips. bei Heumann), Baumgarten, wollten die drei Sätze als Frage fassen, was aber der vierte καὶ ὄφελόν γε nicht erlaubt; Semler nahm sie als Ausrufung und Vorwurf, aber auch dieser, da er durch das Gegentheil dessen geschieht, was er wirklich denkt, ist ja nichts als Ironie. — ἤδη ἐπλουτήσατε. πλουτεῖν eigentlich reich seyn, hier aber, wie πιστεύειν oft, und sogleich βασιλεύειν, nicht Bezeichnung des

Zustandes selbst, sondern des Eintretens in denselben, reich werden. Dem Wesen nach ist's nichts anderes als das vorige, doch eine Steigerung findet Statt, welche Pott, ich weiß nicht aus welchem Grunde, läugnet. *χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε*, ihr seyd ohne uns (mich) Könige geworden. *χωρὶς* ohne Mitwirken, ohne Zuthun unsrer Seits. Ihr habt unser nicht bedurft, um dazu zu gelangen. So *χωρὶς νόμου* Röm. **III, 21**. *βασιλεύειν*, zur *βασιλεία* gelangen, wie Herod. **IV, 160**. Aber was ist gemeint? Die Meinungen sind sehr verschieden, es wird von königlicher Sicherheit (Grot., Mosh.), von erhabener Weisheit (Heydenr., A.), von hohem Glücke überhaupt (Wetst., Pott, Flatt, A.), von Herrschaft entweder Einzeler über die Sekten, oder einer Sekte über die andere (Billr.), u. s. w. verstanden. Meine Ansicht ist diese, entweder, so wie er in den zwei ersten Sätzen in Bildern aus dem gemeinen Leben zwei Stufen genannt hat, auf denen der Mensch zum höchsten Glücke emporzusteigen meint, Satt seyn, d. h. Genug haben, und Reichseyn, d. h. Ueberfluß haben, so nennt er auch im dritten nur die höchste Stufe die der irdische Mensch zu ersteigen wünscht, König seyn, d. h. Herrschen können über andere, ohne etwas bestimmteres als diesen allgemeinen Begriff dabei zu denken; oder, wenn er unter den ersten Verbis schon Stufen des christlichen Lebens dachte, die nicht gerade scharf bestimmt zu werden brauchen, so meint er hier die höchste, nehmlich das wirkliche Gelangen zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, dem höchsten Ziele alles Strebens für den Christen, das er *βασιλεύειν* nennt, theils weil es kein anderes einzeles Wort giebt, theils weil die Christen wirklich als Solche betrachtet werden, die mit Christo herrschen (2 Tim. **II, 12**). Während nun die erste Erklärung sich durch ihre Einfachheit empfiehlt, scheint diese zweite in den Umgebungen die stärkere Begründung zu finden. Der in *χωρὶς ἡμῶν* liegende Vorwurf, daß sie ohne sein Mitwirken dazu gelangt seyen, enthält die Andeutung, daß er sie gern dahin geführt haben würde, daß mithin das *βασιλεύειν* das Ziel sey, dem er sie zuführen wolle; er aber wollte sie zu nichts anderm führen, als zum Reiche Gottes. Noch mehr aber deutet dahin der nicht ironisch, sondern im Ernst gemeinte Wunsch, den er nun ausspricht, und worin das *βασιλ.* als das Ziel erscheint, dem er selbst zustrebe, und nach dessen Erreichung der traurige Zustand, in dem er sich jetzt befinde, ein Ende haben würde. Auch dabei kann man nur an die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* denken, und daher scheint diese bestimmtere Deutung wohl den Vorzug zu verdienen. Theod. scheint auch daran gedacht zu haben, indem er erklärt: *ἀπελαύσατε τῆς βασιλείας. καὶ ὄφελόν γε ἐβασ.*, und möchtet Ihr's nur geworden seyn! Ueber *ὄφελον* als Wunsch-

partikel s. zu Gal. V, 12. Win. Gr. S. 249 f. Der Indik. steht an unsrer Stelle ganz richtig, weil er nicht wünscht, daß etwas geschehen, sondern daß geschehn seyn möchte, was nicht geschehen ist. Genau genommen hätte aber nun auch im folg. Satze nach ἵνα Ind. Aor. stehen sollen; doch dürfen wir nicht als Sprachfehler anrechnen, daß es nicht geschehen ist, da P. wohl absichtlich den Conj. setzen konnte als Andeutung, daß er dies συμβασιλεύειν immer noch für möglich ansehe. Diesen Wunsch kann man für ernstlich gemeint ansehn; sein Sinn ist: wenn's nur noch wahr wäre, gern wollte ich mir's gefallen lassen, daß ihr ohne mich dahin gelangt wäret. ἵνα — συμβασιλεύσωμεν. Sinn: dann dürfte ich doch hoffen, daß auch ich mit Euch Antheil an der βασιλεία erhielte. Dies συμβασ. versteht nun Jeder so, wie es seiner Erklärung des ersten βασιλ. angemessen ist. So müssen auch wir thun. Behalten wir die allgemeinere Fassung, so meint er, wären die Kor. wirklich zu der hohen Stufe aufgestiegen, so werde wohl auch ihm ein Theil ihrer Vollkommenheit, ihres Glücks, zufallen; wie? ob durch ihre Güte (also wieder rein sarkastisch), oder vermöge der zwischen ihnen bestehenden Gemeinschaft überhaupt, läßt sich nicht entscheiden; aber V. 9 ff. paßt dann gar nicht mehr dazu. Nehmen wir aber die bestimmtere Erklärung vom Gelangen zur Seligkeit der βασιλεία θεοῦ, so sagt er, wären sie wirklich dahin gelangt, so sey sie auch für ihn erschienen; jetzt habe er unsägliche Arbeit und Leiden zu erdulden, um die Menschheit dahin zu führen, seyen sie aber schon am Ziele angelangt, sey also das Vollkommene schon da, so dürfe auch er ein Ende seiner Arbeit, dürfe Mitgenuß der Seligkeit des herbeigekommenen Reiches hoffen. Dann liegt kein Sarkasmus, wohl aber einige Ironie darin, wiefern er von der Ankunft der glücklichen Zeit ja noch nichts merkt; das Folg. aber erklärt eben dies: dann würde ich ja wohl auch einen Antheil daran haben. Aehnlich scheinen Piscator und Bengel die Sache angesehn zu haben.

V. 9. Die Ansichten über Bedeutung und Verbindung dieses Verses sind sich nicht gleich; ich halte für das Beste, die Anknüpfung an das unmittelbar vorangehende συμβασιλεύσωμεν zu machen. Wäret Ihr nur wirklich zur βασιλεία gelangt, dann würden wir wohl in Gemeinschaft mit Euch auch dahin gelangen, denn freilich müssen wir wohl die letzten seyn. Ihr geht natürlich voran, endlich nach allen kommen dann auch wir daran, was er im Folgenden weiter ausführt. Daß hier wieder eine bittere Ironie beginne, liegt am Tage, und wird allgemein anerkannt. Mit Recht urtheilte Chrysost., er stelle hier absichtlich alles mit recht grellen Farben dar, um das Widersinnige des Dünkels, in welchem die Kor. sich über ihn erhoben, in

möglichſt helles Licht zu ſtellen. δοκῶ, opinor, credo, dient der Ironie; ich ſtelle mir nehmlich vor, vermuthlich nehmlich. Ob nun P. unter dem ἡμᾶς τ. ἀπ. ſich allein verſtehe (Calv. Piſc. Mosh., A.), oder ſich und ſeine Genoſſen, z. B. Apollos, Barnabas, Silas, A., (Wolf, Seml., Pott, A.), oder alle App. überhaupt (Heum., Schulz, A.), iſt viel unterſucht und geſtritten worden, ſcheint aber gar nicht unterſucht werden zu dürfen. P. meint natürlich zunächſt nur ſich, und nimt daher das was er im Folg. ſagt, aus ſeinem eigenen Leben, ſchließt aber abſichtlich und oratoriſch ſich in den allgemeinen Begriff der Apoſtel ein, wo er dann nicht mehr ſagen konnte ἐμὲ τὸν ἀπόστολον, denn dies hätte ihn als den einzigen bezeichnet, was er weder war, noch ſcheinen wollte. Er hätte dann ſagen müſſen ἐμὲ ἀπόστολον ὄντα, aber viel wirkſamer iſt die Verallgemeinerung. Auffallend genug hat die ſprachlich durchaus unmögliche Verbindung von ἐσχάτους mit ἀποστ. nicht nur bei älteren Ausl., Calv, Beza, Piſc., Lap., ſondern auch, nachdem Grot., Calov., ihre Unrichtigkeit dargethan, noch bei Mosh., Seml., Pott, Beifall gefunden, woraus dann auch falſche Erklärungen von ἀπέδειξεν und unnöthige Unterſuchungen über das ἔσχατοι ſelbſt gefloſſen ſind. Gott hat uns zu den Letzten gemacht, d. h. zu den Geringſten ſowohl als auch zu denen, die in der Ordnung am letzten das Ziel erreichen. Der Widerſinn dieſes Gedankens mußte Jedem einleuchten*). ὡς ἐπιθανατίους. ἐπιθαν. erklärt Chryſ. durch κατάδικος, verurtheilt, Suidas durch προςδόκιμος τοῦ ἀποθανεῖν, Heſych. προςδοκώμενος ἀποθανεῖν, und Kypke führt die Stelle Dion. Hal. VII. S. 444. Sylb. an (vom Karpej. Felſen): ἔστιν δὲ τὸ χωρίον κρημνὸς ἐξαίσιος, ὅθεν αὐτοῖς ἔθος βάλλειν τοὺς ἐπιθανατίους. Damit iſt erwieſen genug, daß das Wort ganz allgemein einen zum Tode Verurtheilten bezeichnet. Dennoch hat die Auktorität Tertullians, der (de pudic. 14.) überſetzte velut bestiarios, ſoviel vermocht, daß eine Menge von Auslegern ohne allen Beweis behauptet haben, er bezeichne denjenigen, welcher zum Kampfe mit wilden Thieren verurtheilt ſey. Erſt in neuerer Zeit iſt man allmählig davon abgegangen. ὡς ἐπιθ. kann bedeuten: als zum Tode Verurtheilte, und wie z. T. Verurtheilte, in welchem Sinne freilich eigentlich ὥσπερ oder ὡςπερεὶ ſtehn ſollte; doch iſt unten in ὡς περικαθάρματα (V. 13.) ὡς eben ſo gebraucht, wenn nehmlich die Lesart richtig iſt. Paſſender iſt hier dieſe vergleichende als jene begründende Be-

*) Eine Menge von unnöthigen Unterſuchungen, die auch jetzt noch über das ἔσχ. ἀπέδειξεν angeſtellt ſind, mag der Leſer, wenn ſie ihm Freude machen können, bei Heydenreich nachſehen.

deutung. ὅτι im Folg. ist explicativ-caussal; denn, oder nehmlich, nicht weil. θέατρον steht für θέαμα, und die von Vielen darin gesuchte Bedeutung: ein Gegenstand des Spottes, liegt wenigstens nicht nothwendig darin. Ein Schauspiel, d. h. gleichsam zur Schau hingestellt, was denn freilich auch wohl den Spott boshafter Zuschauer nach sich zieht. κόσμος, die Welt, ist in völliger Allgemeinheit zu fassen, und wird nun durch καὶ ἀγγ. καὶ ἀνθρ. erklärt. Es versteht sich von selbst, daß ein hyperbolischer Ausdruck wie dieser keine weitere Ausdeutung verträgt, daher wir auch die Frage, ob er unter den ἀγγέλοις gute oder böse (eine Menge von Ausl.) oder gute und böse Engel meine, als eine müssige und nutzlose bei Seite legen wollen. P. will nichts anders, als sein hartes Schicksal recht grell darstellen, und wir wissen ja alle, daß es für eine schwere Verschärfung der Strafe gilt, wenn sie mit öffentlicher Ausstellung verbunden ist. So sehr aber diese Worte wie Unzufriedenheit mit seinem Schicksale klingen, so wenig dürfen wir sie doch dem Ap. als solche anrechnen; denn theils stellt er die Sache greller dar als sie ihm selbst erscheint, theils spricht er in einem Unmuthe, dessen Ergießungen uns nicht als die wahre Ansicht von seinem Leben erscheinen können, und will den Gegensatz zwischen sich und den Korinthern möglichst schroff ins Auge fallen lassen.

V. 10. Solcher Gegensätze werden nun drei ausgesprochen, bei denen wieder zu hüten ist, daß man nicht zu bestimmte Deutungen des Einzelen in ihnen suche, wie fast durchgängig geschehen ist. ἡμεῖς μωροὶ δ. X. διὰ X. mit Schulz, Bolten, Pott, für synonym mit ἐν Χρ. zu halten, ist unmöglich. Es bedeutet: wegen Chr. oder um Christi willen, und kann sowohl die wirkende Ursache, als den Zweck andeuten. Wiefern aber hier P. nicht von dem spricht, was er um Christi willen thue, als vielmehr was er leiden müsse darum, weil er Christo angehöre und sein Diener sey, wird μωροὶ nichts anders bedeuten, als, wie es auch erklärt zu werden pflegt, ich werde für einen Thoren gehalten, muß als thöricht gelten, und daher διὰ X. um Chr. willen, d. h. um jener meiner Eigenschaft als Diener Christi willen. Heumanns Auslegung: ich werde von Euch für einen Thoren gehalten, und leide es um Christi willen geduldig, ist eben so willkührlich als gegen den Zusammenhang. ὑμεῖς δὲ φρ. Ihr seyd verständig oder weise. Offenbare Ironie. Streben nach genauerem Gegensatz hat auch hier den Sinn finden wollen: Ihr werdet von Andern dafür gehalten; allein man findet nicht, von wem, wenn man nicht annehmen will, ὑμεῖς bezeichne bloß die Lehrer, und auf so scharfen Gegensatz kam's dem Ap. wohl gar nicht an. ἐν Χριστῷ. Chrys. ἐν τοῖς τοῦ Χρ. πράγμασιν, Grot. in ecclesia, die Meisten:

in der christlichen Lehre; und allerdings, wenn ἐν X. das Objekt ihres Verstehns andeutet, kann dies nichts anders seyn; aber dies halte ich nicht für wahrscheinlich, da der Ausdruck den andern: νήπιος, τέλειος ἐν X. zu ähnlich ist, um nicht auf gleiche Weise gefaßt zu werden. Er nennt sie klug, verständig, weise, nicht nur schlechthin, auch nicht κατ' ἄνθρωπον, oder ἐν τῷ κόσμῳ oder αἰῶνι τούτῳ, sondern zum Unterschiede von allen Welt-Weisen qq. ἐν X., christliche Weise, d. h. Menschen die in ihrem Verhältnisse zu Christo, ihrem Christenthume, schon zur Stufe der Weisheit emporgestiegen sind. Der Zusatz könnte hier fehlen, nur der Gegensatz hat ihn hervorgerufen. In was aber nun weiter die ἀσθένεια des P., und die (ironisch beigelegte) ἰσχὺς der Korinther bestehen solle, kann, glaube ich, nicht bestimmt angegeben werden, theils weil wir überhaupt in Ironie, nicht in ernsthafter, wahrer Rede begriffen sind, theils weil es nur darauf ankam, Gegensätze zu bieten, durch welche er selbst herab, jene hinauf gestellt würden, und überdies nicht das Mindeste in der Nähe ist, was zur Bestimmung der Begriffe dienen könnte. So ists auch mit ἔνδοξοι, mit δόξα versehn. Er selbst war ἄτιμος, d. h. ohne Ehre, ohne Geltung in bürgerlichem Verhältnisse und vor der Welt, der Gegensatz war eigentlich ἔντιμοι, aber δόξα ist dem Ap. geläufiger als τιμή, und so nahm er dies, ohne gewiß sich selbst scharf zu befragen, was für eine δόξαν er nun eigentlich seinen Lesern andichte. So dürfen auch wir's nicht thun.

V. 11. 12. Beschreibung seines gedrückten, leidenvollen Zustandes ohne ferneren Gegensatz, und entweder nur durch die einmal geschehene Erwähnung desselben im Allgemeinen hervorgelockt, oder zum Beweise dienend, wie fern wenigstens Er noch vom βασιλεύειν sey. Auf Letzteres scheinen die Worte ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας, bis auf diese Stunde, bis jetzt immer noch, hinzudeuten. Mein Schicksal hat sich noch nicht geändert. Auch diese Beschreibung dürfen wir nicht allzu ängstlich deuten. Hunger, Durst und Blöße mochten ihn wohl manchmal getroffen haben, aber weder immer fort noch eben alles in höchstem Grade. Auch das κολαφίζεσθαι kann eigentlich verstanden werden, nur nicht als sein tägliches Schicksal. ἀστατεῖν, unstät, ohne bleibende Wohnung, heimathslos seyn, konnte er mit vollem Rechte von sich sagen, selbst in strengerm Sinne, nehmlich flüchtig vor seinen Verfolgern, war er's ja schon oft gewesen. V. 12. geht er von Beschreibung seiner Schicksale zur Darstellung seines Verhaltens darin über; den ersten Satz kann man, wiefern κοπιᾶν eigentlich heißt: Mühe ertragen, ermüden, noch zu jener rechnen, wiefern aber das ἐργάζεσθαι eine freie, absichtliche Thätigkeit, zu dieser, und eben dadurch wird dieser Satz der Ueber-

gang von einer Darstellung zur andern. Diese letztere aber kann auf keine Weise mehr als zur Sache gehörig angesehen werden, P. schweift nun völlig ab, und muß daher später wieder einlenken. Ueber seine Arbeiten zum Broderwerb haben wir Erklärungen von ihm selbst K. IX. 2 Kor. XI, 7 ff. 1 Thess. II, 9 ff. 2 Thess. III, 8. Die folgenden Sätze haben so große Aehnlichkeit mit den Ermahnungen Jesu Matth. V, 44. Luk. VI, 27 f., daß man eine Beziehung auf dieselben, die ihm aus der Ueberlieferung wohl bekannt seyn konnten, fast annehmen muß. εὐλογεῖν im Gegensatz gegen λοιδορεῖν braucht nur freundliche Rede zu bezeichnen, die sonst gewöhnliche Bedeutung: segnen, Gutes wünschen, ist nicht nothwendig, obwohl auch dies darin enthalten seyn kann; ἀνέχεσθαι bezeichnet das geduldige Ertragen der Verfolgungen, endlich παρακαλεῖν als Gegensatz von δυσφημεῖν (oder βλασφημεῖν; jenes ungewöhnlicher, und darum wahrscheinlicher) ganz allgemein freundlich zureden. So Lap. (mansuete compellare more obsecrantium) nach Vorgang der griech. Ausl., und die Meisten. Fürbitte thun, wie Cajetan, Grotius, offenbar wegen Matth. V, 44., ist es kaum. — Nun geht er im letzten Satze noch einmal zur Schilderung seines Schicksals über. Die Lesart ὡσπερεὶ καθάρματα, die freilich nur G. für sich hat, empfiehlt sich dennoch dadurch, daß eigentlich nicht ὡς sondern ὥσπερ oder ὡσπερεί, als Vergleichungspartikel, hierher gehört, und wir dürfen nicht vergessen, wie bei der alten Art die Wörter ungetrennt zu schreiben, und der häufigen Verwechselung von ι und ει so leicht die eine Lesart in die andere übergehen konnte. Doch haben wir kein Recht zur Aufnahme, und müssen nun ὡς = ὥσπερ annehmen. Das Wort περικάθαρμα haben bei weitem die meisten Ausleger = κάθαρμα im Sinne von piaculum genommen, und gemeint, P. stelle sich dar als einen Menschen, der gleichsam zur Sühne für die Sünden der Welt mit allen möglichen Leiden überschüttet sey. Viel Gelehrsamkeit ist zur Vertheidigung dieser Annahme verwendet worden, aber dennoch glaube ich nicht, daß wir beitreten dürfen. Erstlich ist noch nicht erwiesen, daß auch περικάθ. diese Bedeutung habe, sodann zweifle ich stark, ob die alte Sitte, in öffentlichen Drangsalen Menschen als Sühnmittel des Zorns der Götter anzuwenden und dem Tode zu weihen, in den spätern Zeiten noch im Gange gewesen, ferner mußte sie, wenn sie es war, doch dem Sinne des Apostels zu sehr entgegen seyn, um von daher sein Bild zu entlehnen, und endlich konnte er, der Christum allein als das ἱλαστήριον für die Sünde der Welt erkannte, kaum auf den Gedanken kommen, sich durch eine solche Bezeichnung mit ihm in Parallele zu stellen. Wir werden daher wohl besser

thun, dies Wort sowohl als περίψημα in ihrer eigentlichen, allgemeinen Bedeutung zu verstehn, wo beide nur etwas bezeichnen, was bei der Reinigung, Säuberung einer Sache weggeworfen wird, Abraum, Wegwurf, oder dgl. Ich bin nicht besser daran, als wenn ich gleich der Abschaum der ganzen Welt, der Verworfenste unter allen Menschen wäre. Mit uns nur Erasm., Beza, Pisc., Mor., Bolten, kurz die kleinste Minderzahl.

V. 14. Ueber dieser Schilderung hat nun der Unmuth des Apostels sich gelegt; er empfindet, daß er harte Worte gesprochen, daß er auch über sein Schicksal sich leidenschaftlich geäußert hat. Die wahre und herzliche Liebe, welche, seit er Christ geworden, das bewegende Prinzip seines Lebens, der Dämpfer seiner natürlichen Heftigkeit ist, gewinnt vollständig die Oberhand, und, obwohl nichts austilgend oder widerrufend von dem was er geschrieben, kann er doch nicht unterlassen, sich über den wahren Grund im Herzen, der auch den Unmuth und das härtere Wort in ihm erzeugt, gegen sie zu erklären. Von nun an ist alle Ironie und Dissimulation seinen Worten fremd. οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γρ. τ. Das Vb. ἐντρέπειν kommt als Akt. im N. T. nicht weiter vor, auch die Ueberss. des A. T. scheinen es nicht zu haben, da Schleußner keine Stelle angiebt. Das Passiv findet sich 2 Thess. III, 14. Tit. II, 8. in der Bed. In sich gehn, zur Besinnung kommen. Demnach könnte das Akt. bedeuten: machen, daß Einer in sich gehe; diese Bed. aber kann darum hier nicht gelten, weil ja P. dies offenbar wollte, und hier keine Dissimulation mehr angenommen werden darf. Schneider (im gr. Lex.) erklärt's an uns. St. durch Rühren. An und für sich wäre dies nicht unmöglich; das Wort selbst würde es erlauben, und P. blickte dann nur auf das zurück, was er über seine Schicksale geschrieben, in diesem Sinne: ich habe nicht etwa durch diese Schilderung Euer Mitleid rege machen, und auf diesem Wege Eure Herzen mir gewinnen wollen; aber der Gegensatz und der ganze Zweck dieser Stelle fordert nicht ein Wort freundlicher, sondern ernster, und noch ernsterer Bedeutung als νουθετεῖν. In sofern ist Billroths: Vorwürfe machen, sich beklagen, daß sie ihn nicht unterstützen, allerdings richtiger; aber doch liegt jeder Gedanke an eine solche Klage hier in einer Rüge ihres Dünkels so entfernt, daß ihn abwehren nur ihn anregen heißen könnte. Die übrigen Ausleger seit Chrysost. (καταισχύνων) übersetzen sämmtlich: beschämen, und namentlich Chr. in dem Gefühle, daß er dies doch wirklich gewollt habe, und hier nicht dissimuliren könne, hilft sich dadurch, daß er diesen Sinn setzt (und Mehrere mit ihm): Ich habe Euch zwar beschämt, auch beschämen wol-

len mit dem Geschriebenen, aber mein Zweck dabei war doch nicht dieser, überhaupt kein unfreundlicher, sondern u. s. w., und wiefern das Passiv Ps. XXXIV, 26. LXIX, 3. al. wirklich bedeutet zu Schanden werden, und die Worte allenfalls so gedeutet werden können, möchte man dieser Erkl. wohl beitreten dürfen. Doch einfacher noch kann man erklären, wenn man die von Mehrern citirte Stelle Ael. Var. hist. III, 17. in's Auge faßt. Da heißt es von den nach Rom geschickten Rednern der Griechen: *εἰς τοσοῦτον ἐνέτρεψαν τὴν σύγκλητον βουλήν, ὡς εἰπεῖν αὐτούς· ἔπεμψαν ἀθηναῖοι πρεσβεύοντας οὐ τοὺς πείσοντας ἀλλὰ τοὺς βιασομένους ἡμᾶς δρᾶσαι ὅσα θέλουσιν*, d. h. sie machten (durch die Gewalt ihrer Rede) so mächtigen Eindruck auf den Rath. So könnte man's wohl auch hier fassen; entweder ganz allgemein: ich schreibe das nicht, um Effekt auf Euch zu machen, oder bestimmter, den Umständen angemessener: nicht um mit gewaltigen Worten Euch niederzubeugen, oder zu erschüttern, sondern um Euch als geliebte Kinder zurecht zu weisen. Partic. Präs. zu Bezeichnung der Absicht, wie 2 Kor. I, 23. V, 12. VIII, 8. vgl. Plat. Gorg. S. 483. C. Sein Verhältniß zu ihnen als das zwischen Vater und Söhnen bezeichnet wie 2 Kor. XII, 14.

V. 15. *ἐάν* = *κἄν*, etiamsi. Vgl. XIII, 1. 2. 3. 2 Kor. XII, 6. *παιδαγωγοί* die Führer und Hüter edelgeborner Knaben bei den Griechen, sie in Schulen und Gymnasien zu begleiten und vor ihren Liebhabern zu bewahren; gewöhnlich Sklaven, und daher des lästigen und verhaßten Amts ohne Liebe wartend als eines Sklavendiensts; ob immer mit Strenge, mag dahin stehn, da der jetzige *παῖς* doch immer der einstige *δεσπότης* war. *ἐν Χριστῷ* kann seiner Stellung wegen nicht mit *παιδ.*, sondern bloß mit *ἔχητε* verbunden werden, Pädagogen haben in Ch. d. h. in Bezug auf das Christenthum, in ihrer jetzigen Stellung als Christen, zum Unterschiede von andern, die sie sonst gehabt, und als Männer *κατὰ σάρκα* nicht mehr haben. Daß er ihnen Pädagogen beilegt, darf uns nicht wundern, waren sie doch *νήπιοι ἐν Χριστῷ*. Der Satz hängt genau mit den Worten *ὡς τέκνα ἀγ.* V. 14. zusammen, und soll diesen Ausdruck stützen. Sinn: denn ich bin doch immer Euer Vater, und als solcher habe ich die meiste Liebe zu Euch (aber auch das meiste Recht zu strafen). Die andern alle, die nach mir gekommen sind, in wie hoher Achtung sie bei Euch stehn, ja wie groß auch ihre Verdienste seyn mögen, Eure Väter sind sie dennoch nicht; sie haben Euch nicht gezeugt, wollen nichts und können nichts als Eure Kindheit leiten, haben weder gleiche Liebe noch gleiches Recht an Euch. Seine Vaterschaft beweist er im nächsten Satze. Ich habe Euch gezeugt, nicht ohne Nach-

druck auf ἐγώ, als Mittel das Evangelium. Voran aber, und also gewiß mit seinem eignen Nachdruck ἐν Χριστῷ. Dies wird verschieden erklärt; per dona a Cho. data (Grot.), = εἰς Χρ., damit ihr Christen würdet, zu Christen gezeugt (Mosh., Semler, Heydenr.), = διὰ τοῦ εὐαγγ. (Pott); unter Chr. Mitwirkung und Unterstützung (Chrys., Cal., Flatt). Die letzte Deutung könnte noch die beßte scheinen, aber dann hätte die Präp. instrumentale Bed., und es ließ sich doch wohl nicht sagen, der Mensch thue etwas διὰ Χριστοῦ, sondern nur Χριστὸς διὰ τοῦ ἀνθρώπου. Ich glaube, es ist nur Andeutung der Beziehung, in welcher P. sie gezeugt habe, nicht physisch (ἐν σαρκὶ oder κατὰ σάρκα) noch in irgend andrer Hinsicht, sondern nur in Bezug auf ihre Verbindung mit Christus, wiefern sie Christen sind.

V. 16. Hieran schließt sich eine kurze Ermahnung, seine Nachahmer zu werden. Aehnliche finden sich XI, 1. Gal. IV, 12. In wiefern, ist nicht ausgesprochen, denn was er V. 12 f. gesagt über sein Verhalten in seinen Leiden, das war nicht nur so beiläufig, daß er unmöglich gerade darauf hier verweisen kann, sondern ist auch durch soviel Zwischengedanken getrennt, daß eine solche Verweisung ganz unpassend wäre, und überdies auf die Korinther gar nicht anwendbar, da sie nicht in gleichen Leiden befindlich waren. Die Annahme aber, er ermahne sie, obwohl in besserm Schicksal, doch gleiche Gesinnungen zu hegen, sucht die Sache so tief, daß ohne die leiseste Andeutung dieses Sinnes P. seinen Lesern wohl kaum zutrauen oder zumuthen konnte, daß sie ihn auffinden sollten. Ich fasse sie daher ganz allgemein. Er ist ihr Vater, sie seine Kinder, da sollen sie auch seyn wie er, denn gute Kinder ahmen dem guten Vater nach. So Pelagius: bonorum filiorum est in omnibus bonos imitari parentes.

V. 17. διὰ τοῦτο — Τιμόθεον. In der histor. Einleitung ist gezeigt worden, warum Thimotheus nicht als Ueberbringer dieses Briefes angesehn werden kann. ἔπεμψα bedeutet also hier: ich habe ihn (früher) gesandt. Der Gebrauch des Apostels in Bezug auf Tempus im Briefstile ist sich eben so wenig gleich als der des Cicero. Es scheint nützlich denselben hier zusammenzustellen. Von dem, was er im Briefe selbst, aber so eben erst, geschrieben hat, braucht er das Präsens γράφω oben V. 14. 2 Kor. XIII, 10. so wie sonst λέγω (s. z. I, 12.), beim Ueberblicke des Ganzen aber den Aorist ἔγραψα Gal. VI, 11. Röm. XV, 15. Daneben aber von dem, was er eben erst geschrieben, den Aorist ἔγραψα 1 Kor. IX, 15. Von Handlungen, die mit der Absendung des Briefes gleichzeitig sind, steht der Aorist 2 Kor. VIII, 17. 18. 22. Phil.

II, 28. Kol. IV, 8. — Derselbe von dem, was er vor dem eben abgehenden Briefe geschrieben hat, 1 Kor. V, 11. (der verlorne Brief) 2 Kor. II, 3. 9. (unser erster) VII, 12. (derselbe); was er früher gethan, 1 Thess. III, 2. 5. und an uns. St. — διὰ τοῦτο geht ohne Zweifel auf Vorhergegangenes. Gewöhnlich wird angenommen, auf V. 16., also damit sie erfahren wie sein Wandel, den sie nachahmen sollen beschaffen ist; allein zu diesem Zwecke mußte er selbst kommen und sein Beispiel zeigen, Sendung eines Andern war da ganz vergeblich; wozu kommt, daß, wie wir gleich sehen werden, die Sendung sich gar nicht auf den Wandel des Ap. beziehen sollte. Daher scheint passender, mit Chrys. und Pisc., die Anknüpfung an V. 15. zu machen. Darum, weil ich Euer Vater bin, und Euch liebe und wünsche, daß Ihr zur Besinnung kommen und mich als Euern rechten Vater anerkennen mögt. Dadurch wird nun allerdings V. 16. nur beiläufig und parenthetisch, aber dies hindert nicht, und ist nicht ohne Beispiel; vgl. IX, 24. οὕτως — καταλάβητε. Die Ehrenprädikate τέκνον ἀγ. καὶ πιστὸν sind von Manchen über Gebühr urgirt worden; ob der Beisatz ἐν κυρίῳ mit diesen oder mit dem Satze ἐστίν μου τέκνον verbunden werden müsse, kann ich nicht entscheiden, die Stellung erlaubt beides, doch scheint mir letzteres passender, als Angabe der Beziehung in welcher Timotheus sein Sohn ist, nehmlich wiefern er ihn gezeugt hat ἐν κυρίῳ. — Ὃς ἀναμνήσει κτλ. Der Zweck seiner Sendung. Er soll ihnen in's Gedächtniß zurückrufen τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τὰς ἐν Χριστῷ. Diese werden im folg. Satze, der nur Erklärungssatz seyn kann*), so fest bestimmt, daß wir uns unmöglich werden entschließen können, mit Theod., Wolf, Mosh., A. an seinen Wandel zu denken, sondern es entweder so allgemein fassen müssen, wie Chrysost., der all sein Thun und Lehren dabei dachte, oder, und noch lieber, bestimmter von seinem Treiben als Lehrer, seiner Lehrart sowohl als dem Inhalte seiner Predigt, und der Ehrlichkeit, mit welcher er dabei verfuhr. Mit Recht nehmlich haben Viele hier bemerkt, es scheine, als habe man ihn auch in der Hinsicht in Korinth zu verdächtigen gesucht, als lehre er nicht allenthalben einerlei, habe vielleicht in Korinth das oder jenes verschwiegen oder sonst unredlich gehandelt. Darum soll dieser

*) Billroth meint, καθώς gestatte diese Fassung nicht, und übersetzt daher: qui vias meas — vobis in memoriam reducet eodem modo quo (ipse) ubique — doceo. Aber ich sehe nicht, wie καθώς eine solche Hinderung enthalten solle, und im Gedanken scheint mir bei seiner Erklärung etwas Schiefes zu liegen, womit ich mich nicht befreunden kann.

sie an all sein amtliches Verhalten erinnern, wie er nehmlich überall in allen Gemeinen lehre.

V. 18. 19. Die Erwähnung von Timotheus Absendung scheint ihn daran erinnert zu haben, daß in Korinth die Meinung Eingang gefunden hatte, er werde nicht wieder dorthin kommen. Vielleicht stand diese Meinung in Verbindung mit der Ankündigung baldiger Ankunft, welche der erste, verlorne Brief enthalten hatte (s. zu 2 Kor. I, 13 ff.); höchst wahrscheinlich aber hatten seine Gegner die Vorstellung geweckt, er traue sich nicht hin, vielleicht, weil sie ihn als falschen Apostel entlarvt zu haben oder entlarven zu können vorgaben, und gewiß, weil sie ihm den Muth absprachen, um persönlich vor ihnen zu erscheinen (2 Kor. X, 1.). Diese Meinung aber hatte einen schlimmen Eindruck hervorgebracht, welcher nur gesteigert werden konnte, wenn sie nun erfuhren (ob jetzt zuerst? ob sie's früher schon gewußt?), daß er auch jetzt, so viel als er zu rügen fand, doch nicht selbst kam, sondern einen andern sandte. Daher, anstatt nur einfach die Anzeige beizufügen, er werde in kurzem selbst nachkommen, erklärt er sich über diesen Punkt etwas ausführlicher. Viele Ausleger (schon Chrys.) haben hier, oder gar schon V. 17. einen neuen Abschnitt machen zu müssen geglaubt. Und in der That beginnen hier neue Rügen, und K. V. schließt sich ganz nahe an dieselben an. Aber ein eigentlicher Abschnitt ist es dennoch nicht. Das ganze Stück seit V. 6. gehört keinem bestimmten Abschnitt an, und wir dürfen nicht vergessen, daß wir keine Abhandlung vor uns haben, sondern einen wahren Brief, wo man die Abschnitte so streng nicht scheidet. ὡς μὴ ἐρχομένου, als käme ich nicht, d. h. sie haben die Meinung, ich käme nicht, und diese Meinung ist der Grund ihres Aufblähens. δὲ ist Uebergangspartikel. Das φυσιοῦσθαι bestand wahrscheinlich darin, daß die Gegner nun triumphirt zu haben glaubten, und im Dünkel ihrer Ueberlegenheit, da der hohe Apostel sich vor ihnen fürchtete, immer kecker seine Ehre angriffen. Im Gegensatz droht er ganz allgemein mit baldiger (schneller, unverhoffter) Ankunft, später aber erfahren wir, daß es sich immer noch damit verziehen wird (XVI, 8 f.), und im zweiten Briefe Gründe seines Außenbleibens. Und drohend, als Richter, tritt er seinen Widersachern entgegen. γνώσομαι, cognoscam, d. h. ich werde untersuchen, prüfen, um darnach zu urtheilen. οὐ τὸν λόγον τ. περφ. ἀλλὰ τ. δύναμιν. λόγος und δύναμις sind ähnliche Gegensätze wie λόγος und ἔργον. Bei Platon ist λ. das Wort, δύν. der Begriff, dem es entspricht, Inhalt und Bedeutung. Ueberhaupt δύν. der reelle Inhalt, die Geltung von etwas. Der Sinn also: bei meiner Untersuchung werde ich nicht fragen, wie schön jene

Aufgeblasenen zu reden verstehn, sondern was sie wirklich sind und leisten. Dies letzte kann viel unter sich begreifen, ihre gesammte christliche und amtliche Tüchtigkeit; aber muß von uns ganz allgemein genommen werden, nicht, wie viele Ausl. gethan, von irgend etwas besonderem, etwa der Wunderkraft (Chrys., Grot., Mold.), an die vielleicht am wenigsten zu denken, der Wirksamkeit ihrer Rede durch neue Bekehrungen oder wodurch sonst (Calov, A.), ja nicht einmal nur von dem sittlichen Einflusse derselben auf ihr Leben (Theod., Pelag., A.). Es ist viel darin, aber nichts Einzeles tritt bestimmt hervor. Uebersetzen würde ich anstatt Kraft lieber: Wesen oder Tüchtigkeit. Derselbe Gegensatz findet sich 1 Thess. I, 5., und δύναμις in der Bedeutung: Wesen im Gegensatze des Scheines 2 Tim. III, 5.

V. 20. Der Grund. Daß man kein andres Verbum als ἐστὶν, und nicht etwa mit Mosheim οἰκοδομεῖται ergänzen dürfe, liegt vor Augen. Der bei P. nicht sehr gangbare Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist nicht ganz fest bestimmt. Er scheint dieselbe nicht sowohl als eine Verfassung der Menschheit zu denken, wo Gott über sie regiert, also rein sittlich, als vielmehr als den seligen Zustand, welchem durch sittliches Leben zuzustreben Beruf des Menschen sey, da er fast allenthalben solche Prädikate davon aufstellt, die nur mit dieser Vorstellung sich vertragen; vgl. VI, 9. 10. XV, 50. Gal. V, 21. Eph. V, 5. 2 Thess. I, 5. Demnach scheint ἡ βασ. ἐστὶν ἐν τ. πρ. nur bedeuten zu können: es ruht auf Etwas, wie oben ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν ᾖ ἐν δυνάμει θεοῦ (II, 5.); also hier: jener Zustand ruht nicht auf λόγος, sondern auf δύναμις, d. h. wird dadurch begründet, oder geht daraus hervor. Dann aber kann freilich δύναμις nur noch Kraft bedeuten. Entweder also es bedeutet in diesen zwei Versen Verschiedenes, oder auch V. 19. Kraft, oder wir müssen hier die βασιλεία in anderm Sinne nehmen. Das Erste ist mißlich, obwohl bei einem Worte von so viel umfassendem Begriffe nicht unmöglich; zum Zweiten kann man darum wenig geneigt seyn, weil die dort gegebene Erklärung in sich selbst zu gut begründet und immer gerathener ist, anzunehmen, der Schreibende habe im Folgenden seine Begriffe durch das Vorhergehende bestimmt, als umgekehrt; so bleibt das Dritte übrig, und hier scheint nur das Eine möglich, daß, so wie oben βασιλεύειν, so hier ἡ βασιλεία die Bürgerschaft im Reiche Gottes bezeichne, also der Sinn dieser sey: Ein Bürger im Reiche Gottes wird (oder ist) man nicht durch Worte, d. h. dadurch daß man von allerlei Dingen, das Reich Gottes betrachtend, schön zu reden versteht, sondern dadurch, daß man das Wesen und die Tüchtigkeit an sich hat, welche den wahren Theilnehmer desselben con-

ſtituiren. Daraus folgt dann allerdings, daß P. forſchen muß, ob ſie dies wirklich an ſich haben, um ihnen das dünkelhaft von ihnen angemaßte Prädikat der wahren Bürger einzuräumen oder abzuſprechen. Für unwiderleglich mag ich dieſe Erklärung nicht ausgeben; denn ſcheint ſie auch in ſich ſelbſt wohl zuſammenzuhangen, ſo fehlt ihr doch die volle Begründung im Sprachgebrauch, die indeß auch andern Deutungen kaum wird gegeben werden können. Aehnlich Neander: Die Theilnahme am R. G. erweiſet ſich nicht in dem was man im Munde führt, ſondern in der Kraft des Lebens, nicht in chriſtlichen Prunkreden, ſondern in der Kraft der Geſinnung (Pflanzung S. 424.)

V. 21. Die nun abrupt, aber eben dadurch ernſter und kräftiger hereintretende Frage τί θέλετε; ſchließt ſich logiſch an V. 19. an, und zwar als Folgerung. Ich werde kommen und Unterſuchung halten. Da habt Ihr nun die Wahl, von Euch wird's abhangen, was ich mitbringen ſoll, die Ruthe oder Liebe und Sanftmuth. Wohl haben die Ausleger recht, welche τί = πότερον ſetzen, denn es folgt eine Wahl zwiſchen zwei Dingen; aber läugnen kann ich doch nicht, daß mir τί beſſer gefalle; es war nicht nothwendig, daß P. dieſes Doppelte ſchon in der erſten kurzen Frage bemerklich machte, und daß er's nicht that, ſondern völlig allgemein fragte, ſcheint die Frage noch kräftiger zu machen. ἔλθω, ſoll ich kommen? nicht abhängig von θέλετε zu denken. Vgl. XI, 22. ἐν ῥάβδῳ, mit der Ruthe, = μετὰ ῥάβδου (nicht σὺν ῥάβδῳ). Es iſt Hebraismus, ganz eben ſo Gen. XXXII, 11. (10.), ähnl. Deut. X, 22. Levit. XVI, 2. 3. 1 Sam. I, 24. 1 Makk. I, 17. IV, 6. Das Bild der Ruthe davon hergenommen, weil er ſich immer noch als Vater, die Kor. als Kinder denkt. πνεῦμα πραΰτητος, ſanftmüthige Stimmung des Gemüths. Vgl. Gal VI, 1.

Fünftes Kapitel.

Jetzt geht der Apoſtel zur Rüge eines groben, in der Gemeine vorgekommenen und ohne Ahndung geduldeten Frevels über. Wir wiſſen von demſelben nur was wir hier leſen, indem auch der zweite Brief uns weiter keine Aufſchlüſſe darüber giebt. Ganz natürlich, P. ſchreibt an Leute, die ſehr wohl wiſſen wie alles zuſammenhängt, und von einer Sache, die ſein

sittliches Gefühl zu sehr empört, als daß er Lust haben könnte, mehr über den Thatbestand zu sagen, als zur Andeutung und Beurtheilung desselben unumgänglich nöthig war. Da muß aber auch der Ausleger nicht mehr wissen wollen, als er wissen kann, und hier wie in jedem ähnlichen Falle besteht die wahre Auslegertugend nicht darin, Vermuthungen auf Vermuthungen zu häufen, sondern darin, die Grenze dessen, was er weiß und nicht weiß, mit klarem Bewußtseyn zu bestimmen, und einer unverschuldeten Unwissenheit sich nicht zu schämen. Ueben wir nach bestem Vermögen diese Tugend aus!

V. 1. *Ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία.* Beza und Viele nach ihm, wohl erkennend, P. könne nicht sagen, unter den Kor. gehe ein Gerücht von *πορν.*, sondern man höre, daß unter ihnen solche Statt finde, wollten *εἶναι* suppliren. Dies ist nicht möglich, denn nur *οὖσα* ließe sich ergänzen. Doch ist auch dies nicht nothwendig, sondern *ἐν ὑμῖν* kann mit *ἀκούεται* verbunden werden. Denn wenn die Sache offenkundig war, so hörte man unter ihnen von derselben, sowohl die Glieder der Gemeine hörten (und sprachen) davon, als auch der zu ihnen kam, Christ oder Heide, vernahm davon. Aber was bedeutet *ὅλως*? Daß diese Frage schwer zu beantworten sey, davon giebt lautes Zeugniß die Menge der darauf gegebenen Antworten. Abzuweisen aber sind nun sogleich alle Erklärungen, die auf dem Grunde einer Verbindung mit dem Subjekt *πορνεία* ruhn, wie Grot., Mosh., A. gegeben haben. *ὅλ.* muß also entweder eine Bestimmung des Prädikats enthalten, oder der Satzverbindung dienen. Jenes ist eine gewöhnliche Meinung, man hält das Wort für eine Andeutung, daß entweder das Gerücht von jener *πορνεία* weit verbreitet (also *ὅλως = πάντῃ* oder *πανταχοῦ*), oder die Sache schlechthin gewiß sey (also *ὅλως = πάντως, ὡς ἀληθῶς*). Solche Erklärungen bei Calv., Beza, Lap., Heum., Heyd., Billr. Aber sie beweisen davon, daß *ὅλ.* jene Bedeutung nicht hat, und, wenn man diese ihm gestatten wollte, was man kaum dürfen wird, ein gar zu sonderbarer Gedanke herauskäme: Ganz und gar hört man. Bengel, dem Pott beistimmt, durch den Gebrauch VI, 7. XV, 29. verleitet, will den Gedanken darin finden: Während schon überhaupt keine *πορν.* von Euch gehört werden sollte, hört man gar eine solche, also anstatt *Οὐδ' ὅλως δέον ἐν ὑμῖν ἀκούεσθαι πορνείαν, τοιαύτη τις ἀκούεται κτλ.* Aber wie wäre das möglich in diesen Worten? Andre noch anders; aber nichts hat mich überzeugen können, daß *ὅλως* irgend eine Bedeutung habe, mit welcher es dem Prädikate zur Bestimmung dienen könne. Daher bleibt mir immer noch gewiß, daß es zur Satzverbindung dienen solle, daß also P. die neue Rüge an das zuvor

gesagte angeknüpft habe. Nun kann ὅλως als Verbindungswort nichts mehr anders bedeuten, als omnino, überhaupt, d. h. einen vorhergehenden Gedanken eben so durch Verallgemeinerung begründen, wie γοῦν, certe quidem, wenigstens, durch Restriktion argumentirt. Nun hat er V. 19. den πεφυσιωμένοις strenge Untersuchung ihres wahren Seyns und Leistens als Bürger im Gottesreich angedroht, und spricht V. 2. schon wieder von denselben; in jener Drohung liegt der Gedanke, die Prüfung werde ungünstig für sie ausfallen, in der Frage V. 2. die starke Erklärung, daß sie mit höchstem Unrecht aufgeblasen sind, mitten inne liegt unser Vers. Was liegt da näher als die Annahme, es solle derselbe begründen, was dort angedeutet, im Folg. als erwiesen angenommen wird? Noch ist zweierlei möglich: entweder unser V. schließt sich an V. 19. an; dann ist V. 21. parenthetisch in ähnlicher Weise wie V. 16., oder an V. 21. selbst. In beiden Fällen ist die Anschließung nur mit Hülfe eines eingeschobenen Gedankens möglich, der immer dieser seyn wird: ich fürchte, ich werde nicht finden, was ich wünsche, werde also Ernst gebrauchen müssen. Daher ist aber nicht gut möglich zu entscheiden, die Verbindung mit V. 21. aber als die einfachere vielleicht vorzuziehn. Ich gestehe, daß mir ὅλως nicht ganz das passende Wort scheint, γοῦν viel mehr gefallen würde; aber daß die Verbindung diese sey, P. also die neue Rüge als Begründung unmittelbar an das Vorige anknüpfe, dies scheint mir gewiß. — καὶ τοιαύτη π. und zwar (nicht nur überhaupt π., sondern sogar) eine solche. Eine Steigerung findet hier ohne Zweifel Statt; zwar nicht nothwendig, daß P. auch von gewöhnlicher Hurerei unter ihnen gewußt, aber doch eine steigernde Gegensetzung dieser einen Art gegen alle andern Arten, aus denen sie herausgehoben wird. Durch den wohlbegründeten Wegfall von ὀνομάζεται werden wir der Mühe überhoben, uns um einige wunderliche Erklärungen dieses Wortes zu bekümmern; aber auch bei dem Ueberreste, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, nehml. ἀκούεται, werden wir uns nicht berufen fühlen, Schätze der Gelehrsamkeit auszulegen, um aus der Mythologie, der Syrischen Geschichte u. dgl. einzele Beispiele ähnlichen Frevels nachzuweisen, sondern einfach sagen, P. halte ihnen vor, soviel Unzucht auch unter den Heiden im Schwange gehe, ein solcher Frevel sey selbst bei ihnen so gut als unerhört. Und Christen begehn ihn, dulden ihn, lassen ihn ungerügt. Es hat Einer das Weib seines Vaters. Nicht seine Mutter, dann hätte er gewiß τὴν μητέρα oder τὴν ἰδίαν μητέρα gesagt, um durch den Muttternamen das Scheußliche des Verbrechens mehr herauszustellen, sondern seine Stiefmutter, die er nicht μητρυιὰν nennt, weil, wie längst bemerkt worden, durch dies gehässige

Wort der Frevel gemildert worden wäre. Als Stiefmutter war sie ihm fremd, als Gattin des Vaters nah verwandt. Aber nun heben die Fragen an. 1) Was war der Vater, Heide oder Jude, oder Christ? Wir wissen's nicht. War er gestorben oder noch am Leben? Auch dies ist nicht gewiß, doch wenn 2 Kor VII, 12. ὁ ἀδικηθείς den Vater bezeichnen sollte, würden wir das Letztere anzunehmen haben. Lebte er noch mit dem Weibe, oder war er getrennt von ihr? Wir wissen's nicht, doch wenn er jener Gekränkte ist, so ist sie wenigstens da noch sein Weib gewesen, als der Sohn den Umgang mit ihr anfing. 2) Was war die Mutter, Heidin, oder Jüdin, oder Christin? Wir wissen's nicht, doch das Letzte wahrscheinlich nicht, da man sonst nicht begreifen könnte, warum P. ihr Vergehn in keiner Weise rügte. Ob sie dann Heidin oder Jüdin war, ob sie aus bloßer Ueppigkeit, oder in religiösem Irrwahn sich dem Buhlen hingegeben hatte, geht uns so wenig an, als wir es wissen können. 3) War der Buhle, der gewiß ein Christ, ein Heiden- oder Juden-Christ? Und wenn das Letzte, folgte er nur blinder Lust, oder glaubte er in dem Lehrsatze der Rabbinen, daß Religionswechsel jede Verwandschaft löse, und dem Neubekehrten auch mit dem nächsten Verwandten die Ehe erlaubt sey, eine Rechtfertigung seines Thuns zu finden, wie Viele vor uns angenommen haben? Wir wissen kein Wort davon. 4) War die Stiefmutter sein Weib oder seine Beischläferin? Hatte er, wenn das Erste, sie als Geschiedene oder als Wittwe geheirathet, und wenn Jenes, war die Scheidung vor oder nach dem Beginn des Frevels eingetreten? Kein Mensch vermag zu antworten. Es hat nicht gefehlt an Antworten auf alle diese Fragen, aber für keine einzige giebt es ausreichenden Grund, warum dabei verweilen? Wir wissen nur das Eine, er hat sie, d. h. er lebt mit ihr, und das erkennt P. als einen Frevel an, wie er's denn war.

V. 2. Sein Unwille bricht nun in die Frage aus: καὶ ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστέ; Und Ihr seyd noch aufgeblasen? Sowohl καὶ als ὑμεῖς sind Zeichen dieses Unwillens. Jenes hat den Sinn, ähnlich wie εἶτα und ἔπειτα: obwohl es so bei Euch steht, vgl. Apg. XXIII, 3. καὶ σὺ κάθῃ κρίνων κτλ., und du, obwohl du ein τοῖχος κεκονιαμένος bist, sitzest doch noch da u. s. w., Plat. Menon. S. 80. D. καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅ τι ἐστίν; Soph. Ant. 722. (Herm.) οἵ τηλικοίδε καὶ διδαξόμεσθα δὴ φρονεῖν πρὸς ἀνδρὸς τηλικοῦδε τὴν φύσιν; und wir sollen uns gar noch belehren lassen? ὑμεῖς aber bedeutet: Ihr, solche Leute, die dergleichen Frevel unter sich haben. Aehnlich in der Apg. a. a. O. und unzählig oft tu bei Cicero. Daß solch ein Frevel unter

ihnen Statt findet, und nicht nur Statt findet, sondern auch geduldet wird, ist ihm ein Schandfleck, der auf Allen haftet, ein Beweis, daß sie alle weit entfernt von christlicher Vollkommenheit sind. Und doch, anstatt sich zu schämen, sind sie aufgeblasen. Größern Widersinn kann er nicht denken. Was aber manche Ausleger bewogen hat zu meinen, er werfe ihnen vor, über diese That selbst aufgeblasen zu seyn, ist mir unerklärlich, da weder die Worte noch der richtig gefaßte Zusammenhang eine Andeutung davon enthalten. καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε; Es ist ziemlich gleichgültig, ob man dies als eine zweite Frage von der ersten trennt, oder mit ihr in eine verbindet; doch scheint die Stärke des Affekts die Trennung zu empfehlen. Trauern sollen sie, wie über ein großes Unglück, das ihnen allen begegnet sey; oder vielmehr es sollte bereits, und zwar sofort geschehen seyn; denn dieses bedeutet der Aorist. Unnöthig ist es, dem Verbum mehr als die eigentliche Bedeutung beizulegen, als fordere er Anlegung von Trauerkleidern oder sonst dergleichen, und ganz ungegründet, mit Grot. es für einen Euphemismus für die Ausschließung zu nehmen. ἵνα ἀρθῇ — πράξας, damit der Thäter dieser Handlung von Euch ausgestoßen würde, oder vielmehr worden wäre. Dies wäre die nothwendige, von P. bezweckte Folge ihrer Trauer gewesen; darum ἵνα. Falsch ist die noch von Pott gebilligte Trennung dieses Satzgliedes von der Frage, um es wie einen Imperativ zu fassen. Aber der Gedanke steht freilich fest im Gemüthe des Apostels, daß der Mensch ohne alle Frage auszustoßen sey. Zu seiner Ausführung und Begründung sollen

V. 3 — 5. dienen, die unter einander eng zusammenhangen. Daher γάρ, was auch unsre und die lat. Sprache anerkennen. ἐγὼ μὲν γάρ. Denn ich für mein Theil. μὲν steht vollkommen richtig, denn P. denkt sich im Gegensatze gegen die Korinther, und ein entsprechender Nachsatz ist absichtlich nicht ausgesprochen, vielleicht dieser: Es fehlt nur noch, daß Ihr dem Urtheil Folge leistet. Vgl. zu Röm. VII, 12. X, 1. XI, 13. Abwesend dem Leibe, aber anwesend dem Geiste nach, hat er schon ein Urtheil gefällt. Das seinige also steht schon fest, und welches es sey, wird V. 4 f. lehren. οὕτως ist nicht müssig, sondern bedeutet: auf eine solche, d. h. so schändliche Weise, so großen Frevel. Nun ist es wohl das Beßte, τὸν — κατεργασάμενον als Objektsakkus. von κέκρικα zu denken, ich habe ein Urtheil über ihn gefällt, so daß das Folg. diese κρίσις nur erkläre. Doch wäre es auch möglich, daß er hier schon des παραδοῦναι (V. 5.) gedacht, und den Akk. darauf bezogen, dann aber, durch die etwas langen Zwischenglieder abgeführt, der Deutlichkeit halber dort einen neuen Akk. hinzugesetzt habe. Je-

denfalls aber ist das παραδ. τῷ σατανᾷ der Inhalt seines Urtheils. Was es aber mit dieser Uebergabe für eine Bewandniß habe, darüber ist, wie sich denken läßt, zu unsrer Stelle und anderwärts gar viel gesprochen und gestritten worden. Die Hauptfrage ist, ob der Ausdruck eigentlich oder uneigentlich zu nehmen sey? Die uneigentliche Fassung, nehmlich als bloße Bezeichnung der Excommunication, hat wenige Anhänger (Calv., Beza, Piſc., Lap. A.) gefunden, die größte Mehrzahl ist für die eigentliche, mit größerm Rechte, da, wie Ligtfoot, A. gezeigt haben, gar nicht erweislich ist, daß der jüdische Bann mit dieser Formel bezeichnet worden sey, und wenn es auch wäre, doch daraus nichts folgen würde, indem auch dort der Ausdruck uns nur lehren könnte, man habe die Ausstoßung aus der Gemeine für eine wahre Hingabe in die Gewalt des Teufels angesehn. Nun aber ist weiter gefragt worden, ob dies eine Handlung sey, die bloß den Aposteln, oder den App. in Verbindung der Gemeine zustehe, und wenn das Erste, ob es vermöge einer Wunderkraft geschehe oder nicht, und mehr dgl., wo denn natürlich der jedesmalige Standpunkt der Ansicht in dogmatischer sowohl als hierarchischer Beziehung die Entscheidung hergeben müssen. Setzen wir alles das bei Seite, und forschen wir, was sich finden läßt. Da scheint mir nun vor Allem klar, daß der Akt der Ausstoßung, auf welche P. ohne Zweifel dringt (V. 2. 13.), mit dem der Uebergabe einer und derselbe sey; denn was Storr (Opusc. II. S. 354) und Heydenr. gemeint, P. drohe nur mit der letzteren, wenn die Korr. erstere zu verhängen unterließen, das liegt gar nicht in den Worten, vielmehr das Gegentheil, indem er sagt: Warum habt Ihr nicht längst dafür gesorgt, daß er ausgestoßen würde? Denn ich für mein Theil habe schon den Beschluß gefaßt, ihn dem Satan zu übergeben. Wiefern nun sicher P. glaubte, daß allenthalben, wo Christi Reich nicht wäre, also außerhalb der Kirche, das Reich des Satans sey, war in seinen Augen Ausstoßung aus der Kirche mit Uebergabe an den Satan unzertrennlich verbunden, und wer das Eine that, that auch das Andere. Wiefern er also will, daß die Gem. den Sünder ausstoßen solle, und also ihr dazu ein Recht gestattet, gesteht er ihr auch das andre der Uebergabe an den Satan zu. Aber im Begriffe sind es doch verschiedene Handlungen. P. spricht also nicht bildlich, sondern eigentlich, aber er hebt diejenige Seite hervor, welche dem zu Verurtheilenden die schreckhafteste seyn mußte, wie denn auch der Beschluß gewiß nicht gelautet haben würde: ἐκκλείομέν σε ἐκ τῆς ἐκκλησίας, sondern: παραδίδομέν σε τῷ σατανᾷ. Ob P. nur gemeint gewesen sey, daß mit der Ausschließung der Heimfall an den Satan ganz von selbst erfolge, oder ob er

die Uebergabe nur durch eine besondre Kraft, eine Macht auch über Geister, und selbst böse Geister zu gebieten, vollbringen zu können geglaubt, ist nicht ganz klar, doch die Umgebungen deuten mehr auf Letzteres, und eben dahin der Glaube der Zeit von der Wunderkraft der Apostel. — Die Art der Uebergabe wird V. 4. beschrieben. Sie soll erfolgen *συναχθ. ὑμῶν — ἡμῶν Ἰησοῦ*, nachdem sie und sein Geist sich werden versammelt haben mit der *δύναμις* des Herrn Jesu. Es giebt zwar eine Auslegung (von Seml., Schulz, Heydenr., Pott, Billr.), welche die letzten Worte *σὺν — Ἰησοῦ* mit *παραδοῦναι* verbindet, als Andeutung, daß die Uebergabe nicht aus eigener menschlicher Macht, sondern unter Mitwirkung (wie *σὺν θεοῖς ποιεῖν τι*) der Macht Christi geschehe, und gegen den Sinn wäre gar nichts einzuwenden; aber erstlich würde P. dann nicht *σὺν* sondern *διὰ* gebraucht haben, sodann ist die Stellung der Worte vor *παραδ.* dieser Verbindung keineswegs günstig, und endlich ladet *συνάγεσθαι* durch seine Präposition so stark zur Anknüpfung ein, daß, wo kein wichtiger Grund dagegen spricht, wir uns derselben nicht entziehn können. Einen solchen aber finde ich weder in den Anfangsworten *ἐν τῷ ὀνόμ. — Ἰησοῦ* (wovon alsbald) noch im Sinne. Er will demnach, daß die Ausstoßung in öffentlicher Versammlung erfolge, bei dieser Versammlung will er, da er persönlich nicht zugegen ist, mit seinem Geiste zugegen seyn. Unter diesem *πνεῦμα* werden wir hier wie V. 3. nichts weiter als sein Gemüth verstehn, und, fern von Vorstellungen, wie die bei Chrys. u. A. angetroffenen, von einer Art übernatürlicher an Allgegenwart und Allwissenheit gränzender Nähe, nichts anders denken, als daß er mit seinen Gedanken dort zu seyn verspreche, und erwarte, man werde, durch diesen Brief mit seinem Sinn bekannt, eben so in seinem Sinne handeln, als ob er selbst zugegen wäre. Die *δύναμις* Christi, mit welcher sie und sein Geist zusammentreten sollen, erinnert uns fast unwillkührlich an die Worte Jesu Matth. XVIII, 20. XXVIII, 20., in denen dieser seine Gegenwart bei den Gläubigen verheißt, und wir verstehn darunter sein unsichtbares Walten in der Versammlung, vermöge dessen er als Theilnehmer des zu fassenden Beschlusses gedacht werde, *δύναμις* genannt, wiefern er der Herr ist, und alle Macht zu binden und zu lösen von ihm ausgehend. Es ist das numen des zur Weltherrschaft erhöhten Christus, ähnlich vorgestellt, wie das Walten Jehovas auf der Bundeslade. Die Worte *ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* verbanden Einige vor Chrys. mit *τὸν — κατεργασάμενον* in dem Sinne *τὸν οὕτως εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐνυβρίσαντα*, was jedenfalls zu verwerfen ist, er selbst u. A. mit *συναχθέντων*, Lap. mit *κέκρικα*, Bengel, Seml., A., mit

παραδοῦναι. Mir ſcheint das Richtige, weil das einfachſte, mit συναχθ. zu verbinden; was aber den tautologiſchen Schein anlangt, welcher daraus hervorgeht, ſo verſchwindet derſelbe ſobald man erwägt, daß die Nähe Chriſti Matth. XVIII, 20. an eben dieſe Bedingung geknüpft iſt, daß die Verſammlung in ſeinem Namen beiſammen ſey, d. h. mit dem Bewußtſeyn und in der Abſicht, etwas zu thun was ſeinem Willen angemeſſen, ſeinen Zwecken zuträglich iſt; als ſeine Jünger und für ſeinen Zweck. Darum kann aber auch dieſe Verbindung kein Hinderniß enthalten, die Worte σὺν τῇ δυνάμει ebenfalls mit συναχθ. zu verbinden. — Endlich die beabſichteten Folgen des Verfahrens. P. nennt deren zwei, eine unmittelbare, und eine mittelbare, aus jener hervorgehende, in welcher der Endzweck des Verfahrens liegt. Jene iſt ὄλεθρος τῆς σαρκός, Untergang, Vernichtung des Fleiſches. Was meint er? An eine bloß pſychologiſche Wirkung, Abmagerung, Krankheit oder dgl. durch bloße Betrübniß hervorgebracht, können wir nicht denken, obwohl Manche, z. B. Piſc., es gethan. Es wäre wider den Geiſt der Zeit, in welcher P. ſchrieb. Eben ſo wenig kann ich mich mit der Anſicht befreunden, daß σὰρξ hier nicht den Leib, ſondern die Sinnlichkeit und ihren Trieb bedeute, denn um ſeine Vernichtung oder Ertödtung zu bezeichnen hätte P. wahrſcheinlich andere Wörter gebraucht, und was die Hauptſache iſt, dieſelbe von ihm ſelbſt und ſeiner Willensthätigkeit gefordert, nicht erwartet von der Uebergabe an den Teufel. Denn wie die Worte ſtehn, erwartet er den ὄλ. τ. σ. von dieſem ſelbſt. Und ſo bleibt uns faſt nichts übrig, als die Annahme, P. erwarte als Folge der Ausſchließung und Hingabe an den Teufel die Vernichtung ſeines körperlichen Wohlbefindens, erwarte Krankheit oder gar den Tod des Verbrechers, und denke den Teufel als den Urheber davon auf ſeinen unter Chriſti Auktorität gegebenen Befehl, wie ja kein Zweifel iſt, daß ihm ein Vermögen, das phyſiſche Leben des Menſchen zu zerſtören oder zu vernichten, zugeſchrieben wurde, und das ſchon von Chryſ. angeführte Beiſpiel Hiobs zu beweiſen ſchien. Die Fragen, mit wieviel Grunde er das erwarte, ob namentlich wohl glaublich ſey, daß der Teufel den, welcher ihm ſo übergeben worden, wirklich zu quälen Luſt haben werde, und was P. gethan haben würde, wenn nach erfolgter Uebergabe ſolche Folgen für den Menſchen nicht eingetreten wären, müſſen wir unbeantwortet laſſen, da wir nichts darauf zu ſagen wiſſen, zumal da die Uebergabe nicht erfolgt iſt, wie der zweite Brief lehren wird. Die Folge dieſer Strafe aber ſoll die ſeyn, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ κτλ. Unter dem πν. können wir nur an den Geiſt des Menſchen denken, unter ſeiner σωτηρία nur an die Errettung von den Strafen Gottes,

von der Verdamniß am Tage des Herrn, und ihrer Folge, der ἀπώλεια. Aber wie konnte aus dem ὄλ. τῆς σαρκὸς diese Frucht hervorgehn? Sollte durch dies leibliche Verderben selbst und unmittelbar die Schuld getilgt seyn? Oder erwartet P., daß es den Menschen zur Besinnung und zur Besserung, durch diese aber zum neuen Gewinn des Heiles führen werde? Wir wissens nicht; gegen Jenes sträubt sich unsre Ueberzeugung, von diesem steht kein Wort in seiner Rede. Und wollen wir's annehmen, wie der sittliche Geist des Apostels zu fordern scheint, mit welchem Rechte erwartet er's? Und wenn es nicht erfolgt, wie dann? Dies führt mich noch zuletzt darauf, über das ganze Verfahren des Apostels meine Meinung offen auszusprechen. Daß das Ereigniß ihn zu hohem Unwillen anregte, war natürlich, und konnte nicht anders seyn; denn es war ein großer Frevel, es empörte sein sittliches Gefühl und brachte eine schwere Schmach über die Kirche Christi, die er so höchst ideal zu denken pflegt, Gottes Tempel war geschändet. Daß die Korr. es ungeahndet ließen, mußte ihm sehr mißfallen, denn es war ein Zeichen großer Gleichgültigkeit, ein Beweis, daß sie des sittlichen Ernstes ermangelten, den er von Christen fordern mußte, ein um so stärkerer, je höher zu stehen sie in ihrem Dünkel wähnten. Daß er Ausschließung forderte, daran hatte er vollkommen Recht. Noch war die sichtbare Kirche und die unsichtbare eine und dieselbe, und diese muß rein seyn von jeglicher Befleckung; noch stand es Jedem frei, außerhalb der Kirche zu bleiben, wer eintrat, übernahm die Verpflichtung, in ihrem Schooße sich unbefleckt vor der Welt zu erhalten, wer das nicht wollte, konnte jeden Augenblick austreten; da hatte die Kirche noch das volle Recht, einen Jeden auszuwerfen, und dem Heidenthum zurückzugeben, welcher ihren unerlaßlichen Forderungen nicht entsprechen wollte, und die Pflicht von ihrem Recht Gebrauch zu machen, was sie beides verloren hat, seit Welt und sichtbare Kirche sich identificirt haben. Aber daß er den Sünder einer so furchtbaren Strafe übergab, einer Strafe, die, wenn sie ausgeführt wurde, und den Sünder nicht zur Buße brachte, ihn seiner eignen Ueberzeugung nach dem ewigen Verderben überlieferte, dafür mag er entschuldigt werden durch die Reinheit seiner Absicht, durch die Ueberreste jüdischer Ansicht über geistliche Gewalt, die ihm geblieben waren von früher Jugend her, entschuldigt auch wohl durch seine natürliche Heftigkeit und die Gereiztheit in der er sich befand; völlig gerechtfertigt erscheint er nicht. Es sind äußerste Mittel, die er angewendet wissen will, ehe die gelinderen versucht worden sind, es sind Strafen, die er anordnet, welche leicht das Verderben dessen herbeiführen können, den sie bessern sollen, es ist ein Ver-

fahren, dem man das Gepräge einer Leidenschaftlichkeit nicht abwischen kann, die nimmer gut thun mag. Und daß er mit diktatorischer Stimme sie gebietet, vor einer Gemeine sie gebietet, bei der sein Ansehn tief gesunken ist, und die er durch kein Mittel zwingen kann, daran thut er nicht klug. Denn wie nun, wenn sie nicht gehorcht, wenn sie den Verbrecher nicht verstößt? Mag er dann zurücktreten oder völlig mit ihr brechen, in jedem Falle ist der Riß vergrößert, und das Uebel ärger. Und es kam nur wenig besser. —

V. 6. Das Verhältniß dessen was nun folgt, zum Vorhergehenden fasse ich so: Der zu rügende Frevel hat gleich nach der ersten Erwähnung den im Herzen ruhenden Unmuth des Apostels zum Ausbruche gebracht, und dieser hat sowohl die heftige Frage V. 2. als auch den Verurtheilungsbefehl sofort hervorgerufen, ehe er ein Wort zur Begründung seines Urtheils oder der Ermahnung ausgesprochen. Durch diese Auslassung aber ist das Gemüth etwas ruhiger geworden, ohne daß jedoch das Gefühl seiner gerechten Unzufriedenheit nachgelassen hätte. Daher, nachdem er zwischen V. 5. und 6. einen Augenblick inne gehalten, fährt er damit fort, daß er nun beides nachholt. Zuerst ein Urtheil. Unter andern Umständen würde dies den einfachen Satz enthalten haben: Ihr habt Euch sehr vergangen, oder: es steht nicht gut um Euch. Nun aber, immer noch in seinen Gedanken auf den Dünkel gerichtet, mit welchem sie sich über ihn und Andere erheben, giebt er ihm die Form: *οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν*, die immer noch nicht ohne Bitterkeit ist, und im Wesentlichen denselben Vorwurf enthält als die Frage V. 2. *καύχημα* ist, wie bekannt, der Gegenstand des Rühmens, dasjenige, worauf man stolz ist. So liegt dies in den Worten: Ihr rühmt Euch eine vorzügliche Gemeine zu seyn; wenn's aber nur das ist, wessen Ihr Euch zu rühmen habt, wenn Ihr keine bessern Beweise Eurer Tüchtigkeit aufzuweisen habt, als solche Thaten, dann habt Ihr keinen Grund zum Stolz, vielmehr die größte Ursache zur Beschämung. Mit diesem kurzen Worte aber ist das Urtheil abgeschlossen, und die Ermahnung hebt an. Im nächsten Satze begründet er die Nothwendigkeit, den Uebelthäter zu entfernen, die aber sofort in's allgemeinere hinüber getragen wird. *οὐκ οἴδατε*, nach dem was bei III, 16. gesagt worden, nicht Einführung eines Arguments für den voranstehenden Satz, sondern Berufung auf ihr Bewußtseyn dessen, was er folgen läßt, um einen neuen Schluß (V. 7.) darauf zu gründen. *μικρὰ — ζυμοῖ*, ein Gleichniß, dessen einfacher, aus der Erfahrung hergenommener Inhalt je nach den Umständen die verschiedenste Anwendung gestattet auf Gutes wie auf Böses. Paulus macht sie hier und Gal. V, 9.

auf Letzteres. Aus kleinem Uebel kann großes Verderbniß hervorgehn, ein einziger geduldeter Frevel kann Eure ganze Gemeine verderben und verpesten. Duldet Ihr jetzt den Einen, so wird das Beispiel fortwirken, so werden Andere desto frecher werden, und bald werdet Ihr beim besten Willen dem Verderben nicht mehr steuern können. Daher der Schluß:

V. 7. ἐκκαθάρατε τὴν παλ. ζύμην. Daß die Partikel (nach der neuern Lesart) fehlt, macht ihn nur kräftiger, vgl. VII, 5. IX, 24. XI, 1. Eph. V, 8. ἐκκαθαίρειν, eig. reinigen, dann: den Schmutz auswerfen, um eine Sache zu reinigen. So von Personen Plat. Euthyphr. S. 3. A. Μέλητος πρῶτον ἡμᾶς ἐκκαθαίρει τοὺς τῶν νέων τὰς βλάστας διαφθείροντας. Vgl. Deut. XXVI, 13. Die Ermahnung: den alten Sauerteig auszufegen, bezieht sich auf das bekannte Gebot des Mosaismus, bei Annäherung des Passahfestes allen Sauerteig aus den Häusern zu entfernen, über dessen strenge Beobachtung bei Schöttgen (hor. hebr. ad h. l.) das Nöthige zu finden ist. Gemeint ist, wenn wir auf die Sache sehn, zunächst allerdings jener Verbrecher, der ausgestoßen werden soll; daß aber schon hier der Apostel in's Allgemeinere übergehe, und jede Unlauterkeit überhaupt im Sinne habe, wie im Folg. unbezweifelt ist, scheint hier das beigesetzte παλαιὰν zu beweisen, und wird auch von den Meisten anerkannt. Durch sein Gleichniß geleitet, denkt P. hier den Sauerteig als Etwas, das den Menschen verunreinige. An sich zwar ist ers nicht, aber in der Osterzeit galt er dafür, da es für ein Verbrechen galt, wer welchen in seinem Hause hatte. Alten Sauerteig aber könnte er nicht sagen, wenn er nur den einen Menschen meinte, wohl aber, wenn das sündliche Leben, das bei ihnen allen als gewesenen Heiden das alte, bisherige war, also in gleichem Sinne wie er Eph. IV, 22. Kol. III, 9. vom alten Menschen spricht. Zweck der Ausfegung, ἵνα ἦτε νέον φύραμα. Unter dem φύρ. kann nur die Gemeine als ein Ganzes, eine Gesammtheit, verstanden werden. Das Neue im Gegensatz gegen das auszufegende Alte wird hier offenbar als das Bessere vorgestellt, wie 2 Kor. V, 17. die καινὴ κτίσις, Eph. IV, 24. Kol. III, 10. der καινὸς ἄνθρωπος, und was er dort von den Individuen begehrt, das fordert er hier von der Gesammtheit. In den Worten καθώς ἐστε ἄζυμοι giebt er einen Beweggrund, ein argumentum a congruo. Ihr seyd ἄζυμοι, was er im Folg. beweist, da ziemt sich's ein νέον φύραμα zu seyn. καθὼς ist ohne Zweifel caussal, vgl. Röm. I, 28. Eph. I, 4. IV, 4. Phil. I, 7. ἄζυμοί ἐστε, eig. Ihr seyd ungesäuert. Da es schien, als liege in diesen Worten der Sinn: Ihr seyd ohne Sünde, diese Behauptung aber sich weder mit dem wirklichen Zustande der Korinther,

noch mit dem dogmatischen System vereinigen wollte, so haben die Ausleger sich mit ihrer Deutung viel Noth gemacht. Die meisten erklären ἐστὲ esse debetis, Heumann wollte gar behaupten, es sey Imperativ, und Schöttgen dadurch helfen, daß er ὄντες hinzu dachte, in dem Sinne: wie Ihr seyd, wenn Ihr Ostern haltet. Nöthig ist von dem allen nichts, manches wirklich falsch. Mir scheint die Sache so: ἄζυμον εἶναι hat einen Doppelsinn, nehmlich eigentlich ohne Sauerteig seyn, dann aber wegen des Folg. Ostern haben. Wenn der Juden Passah eintrat, so wurde aller Sauerteig aus ihren Häusern weggeschafft, und sie aßen acht Tage hindurch ἄζυμα, es kam also keine ζύμη mehr in sie hinein, und in sofern wurden sie selbst ἄζυμοι. Darauf baut nun P. seine Allegorie. Christum nennt er unser Passah, höchst wahrscheinlich in dem Sinne, daß er uns von der ζύμη der Seelen, d. h. von der Sünde, befreit *). Dieses Passah ist bereits geschlachtet (ἐτύθη), also ist auch für den mit ihm verbundenen Gläubigen die Zeit der ἄζυμα schon eingetreten, er hat ἄζυμα, ist also, was seine Stellung anlangt, ἄζυμος. Damit würde nun nicht harmoniren, wenn er in Herz und Leben die alte ζύμην noch beibehalten wollte. Weil er also durch Christum ἄζυμος ist, — sein Ostern gewonnen hat, das rechte, geistige, — so ist es Pflicht für ihn, aus seinem Leben die ζύμην wegzuräumen. Weil eine Gemeine durch Christum in die Zeit der ἄζυμα eingetreten ist, so muß sie ein νέον φύραμα werden. P. argumentirt hier nicht aus dem, was der Christ soll, sondern was er ist, aber freilich, wie so oft, vom idealen Standpunkt aus, auf welchem Alles das durch die Erlösungsthat Christi schon geschehn erscheint, was am wirklichen Menschen erst durch seine eigne Freiheit zu Stande kommen soll. Bei dieser Fassung fällt aller Anstoß weg. τὸ γὰρ — Χριστός, wie schon bemerkt, der Beweis für das ἐστὲ ἄζυμοι. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Verbum, welches dann voranstehn würde, sondern auf dem Begriffe des πάσχα, welches hier offenbar das Passahlamm bedeutet. Wir sind ἄζυμοι, denn unser Passah ist geschlachtet. Wenn das geschehen ist, so ist die Osterzeit angegangen. ὑπὲρ ἡμῶν konnte mit Freuden aufgegeben werden, da es in dieser Verbindung unnütz, ja sinnstörend war. Χριστὸς ist Apposition zur Erklärung des πάσχα. Er wird hier mit dem Osterlamme verglichen, weil die Allegorie es mit sich brachte, und wir würden zu viel thun, wenn wir

*) So auch Neander, Gesch. der Pflanzung. S. 137 f., wo die Stelle sehr schön erklärt wird. Auch Mosheim's Auffassung der Worte. Ihr lebt in einer Zeit, wo Ihr keinen Sauerteig mehr an Euch haben dürft, nähert sich der unsrigen.

nun ängſtlich fragen wollten, in welchen Beziehungen denn P. die Aehnlichkeit gedacht. Die zunächſt ſich darbietende iſt die, daß, wie jenes Lamm Erinnerungszeichen war an die Befreiung aus der Knechtſchaft, ſo durch eine leichte und häufig vorkommende Verwechſelung des Zeichens mit der bezeichneten Sache, Chriſtus, der Vermittler der Befreiung aus dem Sündendienſte, mit ihm paralleliſirt werde. — Nun iſt die Frage übrig, ob wir den Gebrauch von Bildern, hergeleitet von dem jüdiſchen Oſterfeſte, als ein Merkmal annehmen dürfen, daß P. dieſen Brief um die Zeit dieſes Feſtes geſchrieben habe. Die älteren Ausleger ſcheinen gar nicht daran gedacht zu haben, wie man theils aus einzelen Aeußerungen, theils aus dem völligen Stillſchweigen Andrer abnehmen muß. Mosheim (Einl. zum Comm. S. 14.) betrachtete die Sache noch als ganz ungewiß, und nahm im Comm. keine Rückſicht darauf; ſeit Bengel aber ſind die meiſten Forſcher und Ausleger dafür *), beſtimmt dagegen nur Eichhorn (Einl. III. S. 137 f. not.) und de Wette (Einl. S. 242.), ohne jedoch eigentliche Gründe gegen die Annahme aufzuſtellen. Nach dem, was im Obigen zur Erklärung der Stelle geſagt worden iſt, ſcheint ſoviel allerdings zugegeben werden zu müſſen, daß die Allegorie ſehr wohl verſtanden werden kann, wenn man auch keine Beziehung auf ein eben zu feyerndes Feſt annimmt, daß P. die Stellung des Chriſten, deſſen Paſſah einmal geſchlachtet iſt, als ein immerwährendes Oſtern betrachten, und hieraus die Verpflichtung ableiten konnte, alle Unlauterkeit aus Herz und Leben zu entfernen, und unaufhörlich Feſt zu feiern (ἑορτάζειν V. 8.) in wahrer Lauterkeit, daß alſo die gewiß zuviel in ſeinen Worten finden, welche urtheilen, die Ausſtoßung des Verbrechers ſolle gerade zur Oſterzeit erfolgen, und zwar um ſo mehr, als wirklich noch ſehr ungewiß iſt, ob unter den Heidenchriſten das jüdiſche Oſterfeſt in den Tagen der Apoſtel ſchon gefeiert wurde (S. Neander S. 137 f.). Fragt man aber, wie doch P. dazu kam, die Allegorie in Oſterbildern ſo weit auszuſpinnen, wie er thut, und namentlich zu einer Feſtfeier aufzufordern, wenn doch gar keine äußere Veranlaſſung ihn beſtimmte, und wie es zugehe, daß er hier Chriſtum unter einem Bilde vorſtelle, deſſen er ſich ſonſt

*) Vgl. Paley, Hor. paul. S. 79 f. und Henkes Anm. S. 413 ff. Michaelis Einl. ins N. T. S. 1211. Bertholdt Einl. S. 3448. Hug Einl. II. S. 365. Hemſen der Ap. Paulus S. 273. Köhler Abfaſſungszeit S. 81 ff. Neander Pflanzung S. 225. Heydenreich proleg. p. XXI. Pott proleg. p. 44. Uſteri S. 111. Oeder de tempore et loco scriptarum epistt. P. ad Philipp. et Corr. in ſ. Conjecturarum de diffic. S. S. locis centuria. Lips. 753. S. 323 ff. (nicht ſelbſt geſehn).

nie bedient, und nimt man hinzu, daß er die Erklärung, noch bis Pfingsten in Ephesus bleiben zu wollen (XVI, 8.), doch wohl nicht eine so lange Zeit, wie Eichhorn will, nehmlich ein ganzes halbes Jahr vorher, in so bestimmter Form aussprechen konnte, daß folglich die Abfassungszeit fast nothwendig in die Nähe des Osterfests gesetzt werden muß: so wird man, meine ich, dennoch zu dem Ergebniß geführt werden, die Ursache der Allegorie habe nicht nur in dem Sprichworte V. 6., sondern in der Zeit gelegen, wo er schrieb, und, ohne daß die Allegorie darum ihre höhere geistige Bedeutung verliere, oder zu einer bloßen Ermahnung, Ostern in würdiger Weise zu feiern, herabsinke, sey doch für uns eine Andeutung der Zeit in ihr enthalten, in welcher der Brief geschrieben sey.

V. 8. Die Schlußermahnung, in die Form gefaßt, welche der Allegorie entsprach. ἑορτάζωμεν, laßt uns Fest feiern. Daß er hiermit nicht zu bloßer Osterfeier ermahnen wolle, ist schon bemerkt. Aber nachdem er gesagt und bewiesen, daß die Christen Ostern haben, konnte er nicht nur sagen περιπατῶμεν, denn das περιπατεῖν am Feste hat den eignen Namen ἑορτάζειν. Darum braucht er diesen. Der Sinn: so laßt uns also wandeln, wie sich's am Feste ziemt. Am Osterfeste aber ziemt sich's, ἑορτάζειν ἐν ἀζύμοις. Dies sagt er auch hier, nur daß er's theils negativ, theils positiv ausdrückt. Die Negationen μὴ — μηδὲ scheinen die παλαιὰν ζύμην und die ζύμην κακίας καὶ πονηρίας als zwei verschiedene zu bezeichnen, und dies ist Ursach gewesen, warum ein Theil der Ausleger, nach dem Unterschiede suchend, unter dem alten Sauerteige den des gesetzlichen Treibens oder jüdischen Wesens überhaupt verstehen wollten, während Andere, z. B. Heydenr., dabei an den Ehebrecher dachten. Was die erste Ansicht betrifft, so kann ich mich nicht überzeugen, daß P. bei seiner immer noch großen Hochachtung gegen das Gesetz es mit einem Namen belegt haben sollte, der in der ganzen Allegorie mit dem Merkmale großer Tadelswürdigkeit behaftet ist, die zweite aber würde wenigstens den Artikel fordern, und könnte sich höchstens mit der beschränkten Ansicht von bloßer Ermahnung zu würdiger Feier des bevorstehenden, nächsten Osterfests, nicht mit der allgemeinern vereinigen, welcher wir uns hingegeben haben. Daher glaube ich, daß, obwohl eine Scheidung grammatisch und im Bilde wirklich angenommen werden müsse, doch, wenn es auf die angedeutete Sache ankomme, das Erste nur das Allgemeine sey, das durch das Zweite näher bestimmt und erklärt werde. ζύμη κακίας καὶ πονηρίας ist die ζύμη welche in κ. und π. besteht; Genitiv des Prädikats oder der Apposition, wie man ihn nennt. Zwischen κακία und πονηρία hat man Unterschiede gesucht, z. B. Theo-

phylakt den des materiell und formal bösen Thuns; aber man kann wenigstens keinen beweisen, weder hier noch sonst wo Paulus die Wörter hat, Röm. I, 29. Eph. IV, 31. Kol. III, 8., und muß sich daher bescheiden nicht zu wissen, ob und was für einen Unterschied er selbst gedacht. Nun erst folgen im affirmativen Theil die ἄζυμα, in denen (mit denen, eig. in deren Genuß) die wahre Festfeier erfolgen soll, ἄζ. εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας. εἰλικρ. ist Reinheit, Lauterkeit, ἀλήθεια scheint hier, wo an Wahrheit, Wahrhaftigkeit u. dgl. ohne Anstoß nicht gedacht werden kann, in sehr weitem Sinne der Sittlichkeit oder Rechtschaffenheit gefaßt werden zu müssen.

V. 9. Hier scheint Paulus zu einem andern, dem vorigen nur entfernt verwandten Gegenstande überzugehn; da er jedoch V. 13. wieder auf denselben zurückkommt, so muß er ihn in näherer Verbindung damit gedacht haben, worüber unten noch ein Wort zu sagen seyn wird. Für jetzt behandeln wir den Rest des Kapitels als ein für sich bestehendes Stück des Briefes, was ohne Nachtheil geschehn kann. ἔγραψα — ἐπιστολῇ. Die KVV. mit Ausnahme von Ambr., viele ältere Exegeten aller Kirchen, auch noch Wolf, Baumg., Bolten, suchten die nun folgende Ermahnung in diesem Briefe selbst, entweder in V. 2. 6. oder gar V. 11. oder noch weiter vorwärts. Aber auch in ältern Zeiten Viele erkannten die Unhaltbarkeit dieser Annahme, die sich weder von Seiten der Sache noch der Sprache rechtfertigen läßt. Was die Sache anlangt, so hat er in diesem Briefe noch nichts der Art gesagt, und an noch zu Sagendes kann man nicht denken; was die Sprache, so würde P., wenn er auf schon Gesagtes hinwiese, nicht schreiben ἐν τῇ ἐπιστολῇ, was ein fast lächerlicher Ueberfluß wäre, sondern προέγραψα; dagegen wo er 2 Kor. VII, 8. von unserm ersten Briefe spricht, sagt er wie hier ἐν τῇ ἐπιστολῇ. Daher nun die heutigen Tages wohl als unbestritten anzunehmende Ansicht, er beziehe sich hier auf einen früheren, für uns verlornen Brief, welcher, da er den Artikel gebraucht, aber kein bestimmendes Adjekt. hinzufügt, zugleich als der einzige betrachtet werden muß, den er damals schon nach Korinth gesandt. Von diesem Briefe wissen wir aber freilich weiter nichts, als das Einzige, was er selbst uns hier daraus mittheilt. Was er ihnen geschrieben, das war die Warnung (der Inf. bei Verbis des bloßen Sagens von dem gebraucht, was geschehen soll, wie oft), mit unzüchtigen Menschen keinen Umgang zu haben (συναναμ. 2 Thess. III, 14.). Sie war mißverstanden oder mißgedeutet worden, wie man daraus sieht, daß er sich über ihren wahren Sinn erklären muß. Sehr allgemein war sie gewesen, wenn sie nur in der Form

erschien, wie er selbst sie hier berichtet, mehr ein Wink zu eigner Deutung als eine klare Vorschrift. V. 10. οὐ πάντως kommt nur noch Röm. III, 9. vor, und zwar in der Bedeutung: keineswegs. Dieselbe scheint ihm auch hier gegeben werden zu müssen. Die Negation muß jedenfalls mit ἔγραψα verbunden werden, nicht mit dem Infinitiv, indem sonst μὴ erfordert würde. Nun, wollte man, wie von sehr Vielen geschehn ist, πάντως in der Bed. überhaupt, davon trennen, so würde der Sinn herauskommen: Ich habe nicht geschrieben, πάντως μὴ συμμίγν. τ. πόρνοις τ. κ. τ. λ. d. h. der Sinn jenes Verbots war nicht, schlechthin keinen Umgang zu haben mit den Hurern dieser Welt. Aber nicht nur ist diese Trennung selbst nicht anzurathen, sondern es verlöre dann auch der Ausdruck ὁ κόσμος οὗτος die Bedeutung, die er meiner Ueberzeugung nach haben muß, nehmlich: die Welt im Gegensatze gegen die Christen. Schulz, Pott, Winer (Gr. S. 457.) haben dies gewagt, aber ich glaube, es darf nicht geschehn. Verbindet man οὐ πάντως, so behält ὁ κόσμ. οὗτος seine gewöhnliche Bed., und der Sinn ist: Keineswegs schrieb ich, d. h. der Sinn meines Verbots war keineswegs, mit den Hurern dieser Welt, d. h. mit denen, die noch Heiden sind, keinen Umgang zu haben. Und dieser ist, wie im Sprachgebrauch besser begründet, so dem Zwecke des Apostels angemessener, da, wie jetzt allgemein angenommen wird, er in diesen Worten die falsche Deutung abwehrt, welche man in Korinth der Warnung gegeben hatte, um sie nicht befolgen zu müssen. Ohne dies hätte er nur οὐ geschrieben, nun verstärkt er's, wie Jeder in solchem Falle thut, durch das beigesetzte πάντως. Chrys., dem Theoph. und Billroth folgen, nahm es in dem Sinne: natürlich, wie sich von selbst versteht, wie seine Worte τὸ πάντως ὡς ἐπὶ ὡμολογημένου τιθείς, uns belehren. Der Sinn ist gut, nur weiß ich nicht ob sich's sprachlich rechtfertigen läßt. Zu den πόρνοις setzt er noch andere Gattungen von Lasterhaften hinzu. πλεονέκτης ist ὁ πλέον ἔχειν ἐπιθυμῶν τοῦ ἑτέρου, der, welcher allenthalben auf seinen Vortheil bedacht ist, und weder den Nachtheil des Andern noch die Beschaffenheit der Mittel bei Verfolgung dieses seines einzigen Zwecks in Rücksicht zieht, also der Habsüchtige, der Betrüger, und Jeder überhaupt, auf welchen diese Beschreibung paßt. ἅρπαξ nicht eben nothwendig ein Straßenräuber, aber ein Jeder der den andern offenbarer oder heimlicher Weise um das Seine bringt, nicht durch Betrug oder kluge Maßregeln, sondern unmittelbar. Endlich der Grund, warum er ihnen dies nicht verboten, seine Worte nicht den ihnen beigelegten Sinn gehabt haben können, ἐπεὶ — ἐξελθεῖν, sonst müßtet Ihr ja aus der Welt hinausgehn. Der Gebrauch

von ἐπεὶ in der Bed. unſers Sonſt, d. h. denn, wenn das wäre (oder nicht wäre) was zuvor geſagt iſt, ſo würde das nun Folgende eintreten, iſt bekannt; vgl. VII, 14. Röm. III, 6. XI, 6. ὠφείλετε, das richtige Tempus, konnte, als auf guter Auktorität ruhend, aufgenommen werden, obwohl allerdings VII, 14. Röm. XI, 6. in gleichem Sinne unrichtig das Präſ. ſteht. Als hypothetiſcher Nachſatz forderte die genauere Sprache auch die Partikel ἄν, doch nicht nur an den angeführten Stellen fehlt ſie ebenfalls (wo allerdings das Präſ. ſie nicht mehr erlaubte), ſondern auch Gal. IV, 15. in den beſten Auktoritäten beim Präteritum ἐδώκατε; ſ. zur St. κόσμος ohne οὗτος iſt hier offenbar die Welt, Menſchheit, im gewöhnlichen Sinne, ἄρα aber eine Andeutung, wie, wenn Jenes Statt fände, dies als Folge daraus hervorgehn würde. Alſo der Sinn des ganzen Verſes: Mit jenen Worten habe ich keineswegs ſagen wollen, Ihr ſolltet mit laſterhaften Menſchen aus der Heidenwelt gar keinen Umgang haben, denn um das zu befolgen, müßtet Ihr ganz aus der Menſchheit ſcheiden, in der man nicht leben kann, ohne auf ſolche zu ſtoßen; ich hätte Euch alſo Unmögliches geboten.

V. 11. Die Erklärung über den wahren Sinn der mißverſtandnen Stelle ſeines Briefes. Die Frage, ob P. nur die kurze Warnung V. 9. oder alles das geſchrieben hatte, was V. 11. enthält, ſcheint nur dahin beantwortet werden zu können, daß er, wenn auch vielleicht nicht grade nur μὴ συναναμίγνυσθε πόρνοις, doch immer nur ſo kurz geſchrieben haben könne, daß ein Mißverſtand mög'ich war. Hätte er aber ſo ausführlich geſchrieben, wie er ſich nun erklärt, ſo hätte doch Niemand in Korinth auf den Einfall kommen können, er meine die πόρνους τοῦ κόσμου τούτου. Alſo hat er wenigſtens das ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος, worin die eigentliche Erklärung liegt, im erſten Briefe nicht geſchrieben, und die Korinther ſeine Worte in dem umfaſſenden Sinne genommen, in welchem ſie ihm die Unausführbarkeit ſeines Verbots beweiſen zu können glaubten. Ob er vielleicht ſelbſt ihnen gern den weiteren Sinn gelaſſen haben würde, bleibe dahingeſtellt. Wär's nur möglich geweſen, die Gläubigen völlig zu ſcheiden von den Ungläubigen, ich glaube, er hätte es gethan. Wie nun alſo? Sollen wir den Aoriſt ἔγραψα ſo verſtehn: ich ſchreibe jetzt? Manche, noch Heydenr. und Pott, haben das gethan, aber es geht nicht an. Erſtlich, ſo gewiß der Aoriſt eine während der Abfaſſung des Briefs vorgehende momentane Handlung bezeichnen kann, ſo ſcheint mir doch das, was der Schreibende jetzt eben ſchreiben will, nicht durch denſelben bezeichnet werden zu können, und ich zweifle, daß man Beiſpiele davon, ſeyen es lateiniſche oder griechiſche,

werde aufbringen können; sodann aber würde P., wenn seine Meinung diese war, das Geständniß ablegen, damals wirklich etwas anders geschrieben zu haben, als er gegenwärtig schreibe, was er nach der ganzen Haltung dieser Stelle keineswegs wollte. Die einzige Nöthigung zu dieser Auffassung würde die seyn, wenn νυνὶ δὲ Zeitbezeichnung seyn müßte, also nicht nun aber, sondern bloß jetzt aber bedeutete, wie Heydenr. und Pott es hier wirklich verstanden haben. Dem aber ist nicht so. Zwar bedeutet es jetzt aber an folg. Stellen: Röm. III, 21. VI, 22. VII, 6. XV, 23. (über VII, 17. s. z. d. St.) 2 Kor. VIII, 11. 22. Eph. II, 13. Kol. I, 21. 26. III, 8. Philem. 9. 11. (über 1. Kor. XIII, 13. s. z. St.); aber eben so gewiß nun aber in unserm Briefe XII, 18. XIV, 6. XV, 20., kann es also auch hier, und muß es, wenn wir den Aor. als Bezeichnung dessen nehmen, was er im vorigen Briefe geschrieben. Jetzt kann er nur noch dieses sagen: Von den Worten, die ich geschrieben, war das der Sinn, und sagt dies mit dem ἔγραψα eben so wohl und richtig, als er in mündlicher Rede sagen würde τοῦτο λέγω oder ἔλεγον, d. h. ich meinte dies mit den Worten die ich gesagt. Der durch νυνὶ δὲ bezeichnete logische Zusammenhang aber, der nicht sofort in die Augen fällt, ist dieser: Hätte ich Jenes geschrieben, da hätte ich freilich Unmögliches von Euch begehrt, nun aber war der Sinn von meinen Worten dieser, daß aber könnt Ihr thun, also könnt Ihr Euch nicht weigern, es zu befolgen. So bleibt gar kein Anstoß übrig, darum glaube ich, daß dies die rechte Erklärung sey. Die folgenden Worte bis ἅρπαξ verstehn sich ohne Mühe, nur in Bezug auf εἰδωλολάτρης gilt die Bemerkung, daß in Korinth unter den ὀνομαζομένοις ἀδελφοῖς wohl Manche seyn mochten, die, wenn sie auch nicht mehr Götzendiener im allergröbsten Sinne waren, doch dem Heidenthum noch keineswegs so entsagt hatten, daß sie an nichts von dem mehr Theil genommen hätten, was mit dem heidnischen Cultus in Verbindung stand, ja vielleicht auch Solche, die eben so gern zum heidnischen Tempel gingen als in die Versammlung der Christen. Alle Solche aber nannte er mit Fug und Recht εἰδωλολάτρας. — Nun fügt er, zu bestimmter Erklärung des μὴ συμμίγνυσθαι noch einen zweiten Infinitiv hinzu, eben so abhängig von ἔγραψα wie jenen, und ihm coordinirt: τῷ — συνεσθίειν, mit einem Solchen nicht einmal zu essen. Anakoluthie ist's kaum zu nennen, so natürlich schließt sichs an. Daß bei dem συνεσθίειν nicht an die christlichen Liebesmahle gedacht werden dürfe, hat Billroth gegen Heydenr. u. A. mit Recht bemerkt. Unläugbar wird das Zusammen-Essen durch μηδὲ als der geringste Grad des Umgangs bezeichnet, und dieser waren wahrlich jene Agapen nicht.

Was endlich die scheinbare Härte dieses Verbots anlangt, so gilt hier wieder, was oben über das Recht der ersten Kirche gesagt worden ist, ihre Reinheit durch Ausstoßung unwürdiger Glieder aus ihrer Mitte und Vermeidung ihres Umgangs zu bewahren.

V. 12. f. Die Bezeichnung der Ungläubigen als τῶν ἔξω, die sich auch Kol. IV, 5. 1 Thess. IV, 12. 1 Tim. III, 7. (ἔξωθεν) findet, ist wohl jüdischen Ursprungs. Kypke hat Beispiele aus Josephus, Schöttgen aus rabbin. Schriften beigebracht. Es sind die, welche nicht im Schooße einer Gemeinschaft (ἔσω) leben. τί μοι κρίνειν; quid ad me pertinet judicare? Alberti, Elsner, Palairet, Kypke, haben Belege für die ächte Gräcität der Formel, welche Clericus angegriffen hatte. Die Frage, deren Sinn offenbar negativ ist, ist durch γὰρ angeknüpft. Die Anknüpfung kann nicht an die letzten Worte geschehn, sondern nur an den Hauptgedanken, nicht Heiden sondern Namenchristen habe er mit seinem Verbot gemeint, und diesen sollen sie begründen: Diese habe ich gemeint, denn es ist nicht meine Sache, Richter zu seyn über die Heiden. Die nächsten Worte werden insgemein, und zwar mit Recht, als Frage genommen, denn Theophylakts Fassung, der in neuerer Zeit Michaelis, Semler, Heydenr., Flatt, A. beigetreten sind, daß οὐχὶ Antwort auf die erste Frage sey, das Folgende dann Imperativ, kann grammatisch gar nicht vertheidigt werden. Nicht nur würde er dann οὐδὲν anstatt οὐχί, sondern auch nach der Negation ἀλλὰ haben setzen müssen, was durch Heidenr. Beispiele wahrlich nicht widerlegt wird, davon nicht zu reden, daß der Imperat. nicht im Präs., sondern im Aor. stehen würde. Haben wir aber Frage, so muß dieselbe bis ὁ θεὸς κρινεῖ in Eins verbunden, nicht in zwei Fragen zerspalten, im ersten Gliede aber μὲν vor ἔσω hineingedacht werden; die Bedeutung der Frage ist argumentirend für den Satz: Es ist nicht meine Sache, die Heiden zu richten. Er beweist dies aber daraus, daß überhaupt Richten nicht seine Sache sey, indem die Gemeinglieder von ihren Genossen selbst gerichtet werden (so sollte es wenigstens geschehn), die Fremden aber Gott einst richten werde. Bei dieser Fassung wird auch klar, daß in der ersten Frage καὶ vor τοὺς ἔξω zum Vortheil des Sinnes ausgeworfen ist. Es könnte nur dann richtig stehen, wenn er sich das Gericht über die Gemeinglieder zuschriebe, und nur das abwehrte, auch noch über die Heiden Richter seyn zu sollen, nicht aber, wo er alles Richteramt von sich weist. Die letzten Worte werden seit Chrys. von Vielen, noch von Billroth, für eine Anführung von Deut. XXIV, 7. gehalten; aber es ist fast sonderbar zu glauben, daß er ein Gebot wie dieses habe

dorther entlehnen sollen, kann aber dienen, uns zu erklären, woher die bisherige Lesart καὶ ἐξαρεῖτε entstanden sey, von welcher weder Origenes noch die alten Hdschr. etwas wissen. Aber auffallen kann beim ersten Anblick das Gebot. ὁ πονηρὸς (die Lesart τὸ πονηρὸν hat keine Auktorität) kann nur den Ehebrecher bezeichnen, dessen Ausschließung schon oben gefordert wurde. Ohne dies wiederholte Gebot nun würden wir meinen, P. habe diese Angelegenheit völlig abgethan, und mit der ganzen Stelle V. 9—13. nichts anders bezweckt als eben die Erklärung, die er gegeben hat, und zwar mit großer Ruhe und Ordnung. Nun aber erkennt man, daß wenigstens in seinem Gemüthe die Sache noch nicht beendet ist, und muß Eins von Zweien annehmen, entweder daß er ohne bei der letzten Verhandlung dieselbe im Auge gehabt zu haben, nur noch einmal ohne allen Zusammenhang ausbrechen lasse, was er nicht bei sich bergen könne, oder daß die ganze letzte Stelle, obwohl durch den Brief der Kor. hervorgerufen, ihm doch nur Vorbereitung auf diese letzten Worte sey. Jenes kann ich darum nicht annehmen, weil seit V. 6 alle Spuren heftiger Gemüthsbewegung verschwunden sind, und alles mit höchster Ruhe und logischer Ordnung abgehandelt ist; so muß die andere Ansicht die wahre seyn. Nun ist V. 9—13 ein zweiter Theil der Rede, in welcher er die Kor. zur Befolgung der V. 2—5 ausgesprochenen Forderung bewegen will. V. 6—8. hat er die Nothwendigkeit derselben dargethan, jetzt ihre Ausführbarkeit gezeigt, indem er den Einwand, eine Trennung von allem Lasterhaften sey unmöglich, durch die Beschränkung derselben auf die Glieder der Gemeine abgewiesen hat, und unsre letzten Worte sind der auf beide Darstellungen, der Nothwendigkeit und Möglichkeit, gegründete, nachdrücklich ohne Verbindungspartikel ausgesprochne Schluß. Die Stelle τί γάρ — κρινεῖ ist in sofern parenthetisch, als sie diesen Schluß von seinen Prämissen trennt, aber nothwendig, wiefern diese erst gehörig begründet seyn mußten, ehe der Schluß mit vollem Nachdruck ausgesprochen werden konnte. Nun aber erscheint dieser Gegenstand als abgeschlossen.

Sechstes Kapitel.

Eine neue Rüge. Da in keinem unsrer beiden Briefe der Sache weiter gedacht wird, so wissen wir weiter nichts davon,

als was wir aus der Stelle selbst, eigentlich nur aus V. 1. ersehn. Eine Verbindung mit dem Vorhergehenden, macht P. nicht, selbst ob er die Worte V, 12. τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε mit Rücksicht auf das nun Folgende geschrieben, können wir nicht sagen. Da er V. 12 ff. noch einmal auf die πορνεία zurückkommt, so haben Chrys. A., gemeint, es sey V. 1—11. nur eine Episode; wie es damit stehe, soll unten erörtert werden. Der Thatbestand, so weit wir ihn erkennen können, war dieser: Es gab Rechtsstreitigkeiten unter den Korinthern; das konnte P. an sich schon nicht billigen (V. 7.), aber auch nicht verhüten. Daß es nur Civil-Rechtshändel waren, liegt vor Augen, auch der von ihm gebrauchte Ausdruck πρᾶγμα ἔχειν πρὸς τὸν ἕτερον deutet nur auf solche. In Criminalsachen würde P. die Ausstoßung des Verbrechers angeordnet haben, auch konnten diese, wenn sie anhängig wurden, nur vor ordentlicher Obrigkeit und nach den Gesetzen entschieden werden. In Privathändeln aber möchte zwar der meist aus Heidenchristen bestehenden Gemeine das Judenrecht, auf welches die meisten Ausleger hier verweisen, nichts geholfen haben; denn, sah man auch heidnischer Seits die Judenchristen natürlich noch immer für wahre Juden an, so ist doch nicht sehr denkbar, daß von den heidnischen Obrigkeiten auch den Nichtjuden, welche zum Judenthum oder Christenthum übertraten, dieselbe Befreiung, deren jene Nation genoß, zugestanden seyn werde. Doch hatte die Obrigkeit, wie allenthalben, so auch hier nur dann Kenntniß von Rechtshändeln zu nehmen, wenn dieselben bei ihr angebracht wurden, und den Christen blieb unbenommen, vorfallende Streitigkeiten entweder unter einander ohne alle Einmischung dritter Personen, oder durch Schiedsmänner aus ihrer eignen Mitte beizulegen. Dies geschah aber nicht, oder nicht durchaus; der Fall war vorgekommen, daß solche Sachen bei der heidnischen Obrigkeit angebracht worden waren, ob einmal oder öfter, ob P. bestimmte Fälle kannte oder nur im Allgemeinen berichtet war, darüber können wir aus seinem τις gar nichts entnehmen. Daß die Parteiungen dazu mitgewirkt, wie Storr (opusc. II. S. 244.) u. A. gemeint, ist möglich, aber nicht nothwendig, und noch weniger läßt sich mit Bestimmtheit behaupten (Eichhorn Einl. III. S. 117. A.), daß die Heidenchristen den Anfang gemacht, obwohl es wahrscheinlich ist. Kurz, es geschah. Paulus aber konnte dies nicht dulden, Rechtshändel überhaupt mußten ihm unchristlich scheinen, Rechtshändel vor heidnischem Tribunal geführt, nach heidnischer Weise verhandelt und nach heidnischem Prinzip entschieden, mußten als zuwiderlaufend dem heiligen Gebot der Liebe, ihm als wahres Verbrechen erscheinen, und brachten eine Schmach über die Gemeine derer, die sich Brüder nannten, welche er nicht

dulden konnte. So war ernſte Rüge nöthig, und er giebt dieſelbe. Schon durch τολμᾶν, wagen, ſich unterſtehn, bezeichnet ers als eine Sache, die gar nicht geſchehen ſollte. κρίνεσθαι litigare, causam agere, ſich richten laſſen, Recht nehmen; ἐπὶ mit dem Genit. bezeichnet den Richter vor dem gehandelt wird, Apg. XXIII, 30. al. ἀδίκους nennt er die Heiden im Gegenſatz gegen die ἁγίους, welche δίκαιοι ſind, wie ſchon Chryſoſt. bemerkte, ſehr zweckmäßig, um durch den Namen ſchon den Widerſinn anzudeuten, von Solchen, die man für ἀδίκους hielt, δίκην zu begehren und zu erwarten. Hiermit iſt das Vergehen ausgeſprochen.

V. 2. beginnen die Gründe ſeiner Rüge. Οὐκ οἴδατε wäre hier weit bequemer, denn es bedürfte nicht zwiſchen V. 1. und 2. einen Gedanken einzuſchieben; da aber Auktorität uns zwingt, ἢ οὐκ οἴδατε aufzunehmen, bleibt nur übrig, den durch τολμᾷ ſchon angedeuteten Gedanken: Ein ſolches Verfahren ſollte durchaus nicht Statt finden, vorher zu denken. οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν. (Man kann auch κρίνουσιν leſen wegen des folg. κρίνεται, in der Sache jedoch wird nichts geändert, und nothwendig iſt's auch nicht, da die Sätze verſchiedner Art ſind.) Die Chriſten werden die Welt richten. Daß hierin ein Argument a majori ad minus liege, iſt offenbar. Es ziemt ſich nicht, daß die, welche die Welt zu richten haben, ſelbſt Recht nehmen vor denen die der Welt angehören. Aber was iſt das für ein Gericht? An Meinungen darüber hats nicht gefehlt, ein ſicheres Wiſſen mangelt uns allen. Erklärungen, bei denen κρίνειν gar nicht richten bedeutete, wie die von Schleußner durch praecipua gaudere dignitate atque praestantia, ſind gewiß verfehlt; nicht beſſer kann man von denjenigen urtheilen, welche Lightfoot und Vitringa aufgeſtellt, Beng., Baumg., Bolten, angenommen haben, P. weiſe auf die Zeit hin, wo das Chriſtenthum herrſchend ſeyn, und chriſtliche Obrigkeiten zu Gerichte ſitzen würden; denn erſtlich erwartete P. wohl keine ſolche Zeit, ſo nahe als er die Paruſie glaubte, und ſodann konnte er wahrlich nicht hoffen, daß irgend Jemand durch eine ſolche Hoffnung ſich bewegen laſſen werde, vom Proceſſiren bei der damaligen Obrigkeit abzuſtehn. Weit eher könnte die Mosheimſche Anſicht Beifall finden, deren Weſen darin beſteht, daß das κρίνειν ſchon gegenwärtig, und ein Vermögen ſey, alle Anſichten, Entwürfe, Lehrmeinungen, Handlungen u. ſ. w. der übrigen Menſchen richtig zu beurtheilen, wie II, 15. vom πνευματικὸς geſagt wird, ὅτι πάντα ἀνακρίνει. Das Tempus ſtände nicht entgegen, denn wir wiſſen nicht, ob P. hier Futur geſchrieben hat, auch dem Argument iſt ſeine Kraft nicht abzuſprechen; denn vermag der Chriſt als ſolcher alles Denken

und Thun der Welt zu beurtheilen, so müßte er sich schämen über Kleinigkeiten des täglichen Lebens die zu Richter zu nehmen, die er so weit übersieht. Aber V. 3. steht entgegen, sowohl durch das Tempus als durch die Sache selbst; denn daß nicht zwei verschiedene κρίσεις gemeint seyen, liegt vor Augen, ist also jene zukünftig, so muß es auch diese seyn, und in dem angeführten Sinne hat nur die gegenwärtige eine Kraft, indem sonst der Einwurf gilt: Jetzt sind wir noch nicht so weit, da können wir uns noch den Urtheilen der Heiden unterwerfen. So werden wir, scheint es, doch genöthigt, mit der großen Mehrzahl die κρίσις in oder jenseits der Zeit zu denken, wo der Herr wiederkommen soll. Da sind vornehmlich drei Erklärungen erfolgt, die eine von Heydenr., Flatt, meint, das Wort κρίνειν bedeute zwar richten, aber das sey nicht eigentlich, sondern nur von der großen zu erwartenden Herrlichkeit der Christen und ihrer Theilnahme an der Herrschaft Christi zu verstehn. Es ist aber vor Augen, daß nicht nur P. das Wort nicht in anderm Sinne brauchen konnte als im ganzen Zusammenhang, sondern auch ein solches Argument aller Kraft ermangelt hätte. Andere, als Chrysost., Theod., Calov, verstehen die Worte zwar eigentlich, denken aber nicht sowohl an ein Gericht, welches die Gläubigen einst halten, als vielmehr, welches über die Ungläubigen ergehen werde, wenn Glaube und Leben der Christen am Gerichtstage dem Unglauben und Ungehorsam der Heiden und Juden gegenüber erscheinen werde, wobei sie sich auf Christi Ausspruch Math. XII, 41 f. stützen. Aber dabei ist erstlich höchst ungewiß, ob P. eine solche Ansicht von einem rein moralischen Gericht gehabt, und sodann auch hier nicht zu läugnen, daß dies als Argument für den bekannten Zweck aller Kraft ermangele. Diese haben die Worte nur, wenn wir sie mit Calv., Grot., Heum., Billroth, A. ganz eigentlich verstehn, nehmlich von einer wirklichen Theilnehmung der Gläubigen am jüngsten Gericht, von der zwar P. nirgends wieder etwas sagt, wir uns auch nicht anmaßen irgend etwas zu wissen, die aber am einfachsten in den Worten liegt, leicht von P. geglaubt werden konnte, da die Vorstellung überhaupt messianisch war, und von der sich, wenn auch in andrer Form, doch Spuren Matth. XIX, 28. finden. Hierbei haben wir ein wirkliches Gericht, ein Gericht über die ganze Welt, und darin ein Argument, von Kindern der Welt nicht gerichtet seyn zu wollen, das seine Kraft nicht verläugnen kann. Nun weiß ich zwar wohl, und werde es in diesem Briefe noch zu zeigen haben, daß unsers Apostels Argumente nicht immer die besten sind, daß also aus der Güte des Arguments noch kein sichrer Schluß gilt, daß er es so gebraucht; aber wo es doch klar in den Worten liegt, und der

Annahme nichts im Wege ſteht, als etwa unſer dogmatiſches Syſtem, da glaube ich doch, daß dieſer Grund entſcheidend ſey, und nehme dies als den wahren Sinn des Apoſtels an. — Im zweiten Satze darf das Präſens κρίνεται nicht irre machen; denn nachdem einmal die zukünftige Sache als bekannt und gewiß eintretend bezeichnet iſt, kann es hier eben ſo gut ſtehn, als oben II, 6. III, 13., daher auch kein Rückſchluß gilt auf das Tempus des erſten Satzes. ἐν ὑμῖν. Calvin und Beza bei ihrer Auffaſſung der ganzen κρίσις konnten wohl meinen, es bedeute dies nur inter vos, wiefern nehmlich ſchon jetzt das Leben der Chriſten eine Verurtheilung der Heiden ſey; nachdem wir aber geſehn, daß jene nothwendig eine ſelbſtthätige ſeyn müſſe, können wir auch hier keine Deutung gelten laſſen, bei welcher ſie als eine ſolche nicht erſchiene; vielmehr, da der Satz nichts anders iſt, als der vorhergehende in paſſiver Form, ſo kann er auch nur bedeuten: die Welt wird von Euch gerichtet. Daher ſagen die Ausleger, ἐν ſtehe für ὑπό, Billroth aber läugnet, daß dies je geſchehe, und überſetzt es durch, mit Apg. XVII, 31. belegend. Die Sache iſt dieſe: ἐν iſt freilich nicht = ὑπό, aber es wird gebraucht, wo von einer Menge von Menſchen die Rede iſt, in deren Mitte etwas geſchieht. Die Gerichte der Griechen wurden nicht von Einzelen, ſondern von großen Verſammlungen gehegt, in deren Mitte (ἐν οἷς) die Parteien ſich befanden; ſo wurde es Sprachgebrauch zu ſagen κρίνεσθαι ἐν τοῖς δεῖνα, apud hos judicari. Da nun aber die, unter denen Einer gerichtet wurde, dieſelben waren, von denen er es wurde, ſo brauchte man auch da, wo eigentlich nicht die Umgebung, ſondern die Thätigkeit des Richters zu bezeichnen war, dennoch ἐν, ſo weit, daß man ſelbſt von Einem Richter ſagen konnte ἐν αὐτῷ. Daß es ſo geweſen, lehren unwiderleglich die Beiſp. bei Raphel, zum Theil auch die bei Kypke und Münthe. — κριτήριον, eig. die Regel der Entſcheidung, dann der Gerichtshof, oder der Richtſtuhl; hier ſcheint es metonymiſch das Gericht ſelbſt, oder den zu beurtheilenden Handel zu bedeuten. Der Satz ſelbſt ἀνάξιοι κρ. ἐλαχ. hat verſchiedene Auslegung erfahren. Die gewöhnlichſte iſt, daß der Satz mit dem Vorderſatze eine eigne Frage ausmache, worin der Apoſtel, das Selbſtgefühl ſeiner Leſer in Anſpruch nehmend, ihnen vorhalte, ob ſie denn, zu Richtern der Welt berufen, ſich unwürdig glauben wollen, die unbedeutendſten Rechtshändel zu entſcheiden? Eine zweite iſt die von Billroth aufgeſtellte, daß der ganze Vers eine einzige Frage ausmache, alſo auch dies zweite Glied von ὅτι abhängig ſey, in dieſem Sinne: und daß alſo, wenn die Welt von Euch gerichtet wird, es Euer unwürdig iſt, vor ſo geringen Gerichten gerichtet zu werden? Die

dritte, die auch Heydenreich anführt (Bolten hat sie), daß es keine Frage sey, sondern affirmativer Satz: es ist Euer unwürdig, von so geringen Gerichten gerichtet zu werden. Beide Erklärungen unterscheiden sich nur in der grammatischen Auffassung, im Sinne sind sie gleich; beide nehmen ἀνάξιον εἶναι als zu gut, zu erhaben seyn, und verstehn die ἐλάχ. κριτήρια nicht von den Rechtssachen, sondern von den heidnischen Gerichtshöfen; aber beides getraue ich mir nicht zu rechtfertigen, abgesehen, daß der kräftige Vorwurf, den die erste Erklärung, die jenen Schwierigkeiten nicht unterworfen ist, in P. Worte legt, dabei verloren geht, und doch von der übrigen Haltung der ganzen Stelle gefordert scheint. Ich schließe mich daher der gewöhnlichen Erklärung an.

V. 3. halte ich nicht für ein zweites Argument, sondern nur für eine Verstärkung des ersten. Aus dem Ganzen des κόσμος hebt P. noch besonders den Theil heraus, dessen Unterwerfung unter ein menschliches Gericht bei dem allgemeinen Glauben an die hohe Würde desselben das Unwürdige der gerügten Sache in's stärkste Licht setzen mußte. Das Subjekt ist hier zwar unbestimmt durch die erste Person ausgedrückt, indeß fordert der Zweck des Ausspruches, es eben so allgemein von allen Gläubigen zu verstehn, als oben οἱ ἅγιοι, und nicht etwa nur von den Aposteln, und folglich dem Schreibenden die Erwartung beizulegen, daß selbst die höheren Wesen, die er ἀγγέλους nennt, dem Urtheile der Gläubigen einst unterworfen seyn werden. Von solchem Gericht haben wir freilich weder Kenntniß noch Vorstellung, können also auch nicht darüber urtheilen, ob P. unter den ἀγγέλοις bloß die bösen Geister (nach der gewöhnlichen Ansicht), oder auch die ungefallenen begriffen wissen wolle. Hier muß unser Urtheil völlig ruhen. In den Worten μήτι γε βιωτικά wird wieder ein Schluß a majori ad minus beigefügt. Sind wir berufen und geschickt zu so hohem Werk, Richter über Engel zu seyn, wieviel mehr zu dem geringeren, über βιωτικὰ zu entscheiden, d. h. über Dinge, die sich nur auf den βίος, d. h. das irdische Leben und dessen Güter beziehn (Luk. XXI, 34. Philo de vita Mos. p. 677. B. Clem. Strom. VII, 12. (p. 314. S. 873. P.) βιωτικαὶ χρεῖαι.). Ueber μήτι γε, nedum, nach affirmativem Satze = πολλῷ μᾶλλον, s. Kypke z. St. Viger. S. 457.

V. 4. βιωτικὰ κριτήρια werden am leichtesten als Rechtshändel erklärt, die sich auf Dinge des irdischen Lebens beziehn. Heydenr. will es zwar von den Richtern selbst verstehn, wird aber dadurch in die Nothwendigkeit versetzt, ἐὰν ἔχητε durch quum habere debetis zu übersetzen, wozu wir uns nicht entschließen können. καθίζειν wird von Anstellung des

Richters oft gebraucht. Nun fragt sich aber, ob καθίζετε Indicativ oder Imperativ ist? Für Imp. nahmen es Syr., Chrys., Theod., Calv., Grot., Beng., Bahrdt, u. v. A., für Indic. Calov, Wolf, Schöttg., Mosh., Heum., Pott, Heydenr., A. Bei der ersten Fassung sind die ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. Christen, die niedrigsten, verachtetsten, ungelehrtesten in der Gemeine, also ἐν τ. ἐκκλ. = τῆς ἐκκλησίας, bei der zweiten Heiden, indem Semlers Meinung, es seyen die von der einen Partei excommunicirten, und darum von der andern um so mehr geachteten Gemeinglieder, schon an dem einen Anstoß scheitert, daß ein gegenseitiges Bannen der Parteien sicher noch nicht Statt fand, Ausschließung Lasterhafter aber in Korinth nicht sehr häufig gewesen seyn kann, da man selbst den Blutschänder ungerügt hingehen ließ. Die Anhänger des Imp. erklären die Worte entweder als einen Befehl: setzt lieber die Verachtetsten unter Euch zu Richtern, als daß Ihr vor heidnische Tribunale geht; oder als Sarkasmus: nun, wenn Ihr keine Verständigen unter Euch habt, so nehmt doch die Verachteten, Unverständigen. Aber es fällt in die Augen, daß man bei beiden Deutungen soviel hinzudenken muß, was P. gar nicht oder erst später sagt, daß schon dies dagegen einnehmen muß, wozu noch kommt, daß hier nirgends Befehl, allenthalben Rüge ist. Daher ist der Indicativ vorzuziehn, den man als Frage, oder auch als Vorwurf ohne Frage betrachten kann. Den man zu seinem Richter setzt, den soll man doch nothwendig achten; die Heiden als solche wurden in der Kirche als solcher verachtet (Grund oder Ungrund davon ging den Ap. hier nichts an, er hatte nur die Thatsache vor Augen); welch ein Widersinn nun, diese zu seinen Richtern zu machen! Man hat eingewendet, daß P. doch dann nicht hätte καθίζετε sagen können, da es nicht in der Macht der Christen gelegen, Obrigkeiten und Richter einzusetzen. Ich antworte: stand es ihnen zu, aus der eignen Mitte Schiedsrichter zu ernennen, so mußte es ihnen auch zustehn, aus den Heiden; denn sie und diese waren Unterthanen derselben Obrigkeit. Ueberdies aber, müssen wir denn die Worte so buchstäblich nehmen? Kann P. nicht, im Affekte sprechend ohne Zweifel, anstatt als Richter anerkennen, sagen: zum Richter setzen, wodurch die Sache stärker und unwürdiger erscheint? Darum hält mich dies nicht ab. Das beigefügte τούτους endlich läßt sich doppelt fassen, entweder mit καθίζετε verbinden, was darum möglich war, weil τοὺς ἐξουθενημένους einen Relativsatz enthält, und Niemand tadeln würde, wenn er schrieb οὓς ἐξουθ. ὧσιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε; oder es δεικτικῶς verstehn, also mit dem Partic. verbinden, wie die attischen Redner ihr τουτονσὶ gebrauchen, und in gleichem, nehmlich ver-

ächtlichen Sinne. Dies halte ich für das beſſere. Nun aber fragt ſich, wie betrachten wir den ganzen Vers? Als bloße Folgerung aus dem Bisherigen, oder als zweites Argument? Darüber ſollten die Partikeln μὲν οὖν entſcheiden, aber ich geſtehe über ſie nicht recht im Klaren zu ſeyn. Im ächt Griechiſchen dienen ſie theils zu Uebergängen, durch οὖν an das Frühere, durch μὲν an das Folgende anſchließend, was hier gewiß nicht Statt findet; theils zu ſtarken Verſicherungen, ſowohl nach zweifelnder Frage, alſo = vero, allerdings; als etwas, was der Andere verneint, ſtärker zu bejahen, alſo = immo, doch im Gegentheil. Auch dieſe Bed. kann ich hier nicht finden. Bei Paulus ſind mir nur vier Stellen bekannt, wo ſie vorkommen, die unſrige, V. 7 IX, 25. Phil. III, 8.; davon giebt die letzte nur den Begriff einer ſtarken Verſicherung, in den zwei andern ſcheint μὲν allein etwas zu bedeuten. An unſerer Stelle dagegen ſehe ich gerade für dies μὲν keinen paſſenden Gegenſatz, weder in den ausgeſprochenen Worten noch in den Gedanken. Betrachte ich die Sache ſelbſt, ſo ſcheint der mit dem Part. ἐξουθενημένους neu hereintretende Begriff ein neues Moment des Tadels zu enthalten, und folglich der Satz einen zweiten Grund gegen das Verfahren der Gemeine zu enthalten, angeknüpft an das Vorige durch den beiden gemeinſchaftlichen Begriff der βιωτικῶν, und dieſe Anknüpfung des οὖν herbeigeführt zu haben. Aber ganz ſicher iſt mir die Sache nicht. Die Ausl. ſchweigen größtentheils; atqui vero mit Pott darin zu finden, bin ich nicht im Stande. Schulz nahm die Partikeln als bloßen Ausdruck des Unwillens, was ſich wenigſtens wohl kaum beweiſen laſſen wird.

V. 5. πρὸς ἐντροπὴν ὑμ. λέγω. Eben ſo XV, 34., und zwar dort ohne Zweifel mit Bezug auf das Vorhergeſagte. Auch hier iſt es von Einigen (z. B. Mosheim) rückwärts bezogen worden, und wiefern es in Bezug auf Beides geſagt ſeyn kann, läßt ſich nicht völlig entſcheiden, wie P. ſelbſt es gedacht. ἐντροπὴ ſcheint nicht vom Akt. ἐντρέπειν (ſ. zu IV, 14.) ſondern vom Paſſ. ἐντρέπεσθαι, beſchämt werden, abgeleitet werden zu müſſen, alſo Beſchämung zu bedeuten, vgl. Pſ. XXXIV, 26. LXVIII, 8. 20. Und daß ſie ſich ſchämen ſollten, war in der That ſein Zweck bei dieſer Vorhaltung. οὕτως οὐκ ἔνι κτλ. So ſehr iſt unter Euch kein Weiſer? d. h. ſo ganz und gar fehlt es bei Euch an einem verſtändigen oder weiſen Manne? nehmlich daß Ihr zu den Heiden Eure Zuflucht nehmen müßtet. Bedenken wir, wie hoch der Dünkel der Korinther auf ihre σοφίαν war, ſo muß das Bittere, Einſchneidende des Vorwurfs uns in's Auge fallen, nicht minder, wieviel in dem οὕτως liegt. Das habe ich wohl gewußt, daß es an Weis-

heit bei Euch fehlt, aber daß es so weit damit ginge, hätte ich doch nicht gedacht. Ueber ἔνι s. zu Gal. III, 28. ὃς δυνήσεται, welcher könne; Sinn: Weise genug, um zu können, und in diesem Sinne das Fut. beim Relat. ächt griechisch. διακρῖναι, dirimere litem, und zwar, wie V. 6. zu fordern scheint, ohne Proceß, in Güte und als Schiedsmann. ἀνὰ μέσον — αὐτοῦ. Sinn: zwischen zwei streitenden Brüdern. Sonderbar gesagt ist dies, indem es nicht möglich scheint, ἀδελφὸς als Collektivum zu nehmen. Doch dürfen wir weder ἀδελφῶν corrigiren, noch dem Syrer folgend καὶ τοῦ ἀδελφοῦ hineinschieben. Uebrigens erscheint dies mir als der dritte Grund des Tadels, darin bestehend, daß es doch eine Schmach seyn würde für die Christen, wenn sie sich vor den Heiden als so ganz aller Intelligenz ermangelnd bloßstellen wollten?

V. 6. hängt mit V. 5. noch ganz genau zusammen, und das Fragezeichen gehört erst nach ἀπίστων. Offenbar (wie auch Billroth die Sache dargestellt hat) ist der Vorwurf, den hier P. der Gem. macht, ein doppelter; erstlich, daß sie es bis zum Processe kommen lassen, und dann, was noch schlimmer (καὶ τοῦτο enthält diese Steigerung), daß dies vor Heiden geschieht. Dies könnte er nicht thun, wenn er διακρῖναι V. 5. nicht in dem angegebenen Sinne gemeint hätte. Nun konnten sie zwar einen wirklichen Prozeß nur vor heidnischem Tribunale führen, denn ein christliches gab es nicht, und in sofern scheint der so getrennte Vorwurf etwas Unstatthaftes, ja eine Art von Ungerechtigkeit zu enthalten; allein eines Theils ist es wohl zu entschuldigen, wenn P. um seinen Zweck zu erreichen, jedes Moment das in der Sache lag, möglichst stark herausstellte, andern Theils ist nicht zu verkennen, daß er hier vom ersten Stoffe, nehmlich der Proceßführung vor heidnischen Gerichten, ab, und zur allgemeinern Rüge der Rechtsstreitigkeiten überhaupt, die V. 7. nachfolgt, überzugehen anfängt; immer aber lassen sich die Worte anders nicht verstehn.

V. 7. ἥττημά ἐστιν ὑμῖν. Mit Recht läugnet Billroth die von Vielen angenommene Bed. von ἥττημα, Verfall, Verschlimmerung, Sittenverderb; denn dies möchte es wohl nie bedeuten. Es ist das ἧσσονα εἶναι, also das Zurückbleiben hinter dem was man haben oder seyn sollte, Nachtheil, in dem man steht, Unvollkommenheit, in der man befangen ist (vgl. zu Röm. XI, 12.). Schon das, sagt P., ist ein Mangel, ein Nachtheil für Euch, daß Ihr Processe unter einander habt, μεθ' ἑαυτῶν statt μετ' ἀλλήλων gesetzt wie Eph. IV, 32. V, 19. Kol. III, 13. ἑαυτοῖς, 16. ἑαυτούς. ὅλως, im Ganzen, überhaupt, oder auch durchaus. ἤδη ganz unser schon. Auch was er mit μὲν hier sagen wolle, begreift sich leicht. Er hat nehm-

lich den Gegensatz im Sinne: aber noch ein weit größeres, daß Ihr dieselben vor Heiden bringt, den er nachher nicht ausspricht, entweder weil er ihn schon genug besprochen hat, oder weil das Folg. ihn ganz von seinem Satze abführt. οὖν aber paßt hier wenig, denn nicht als Folgerung konnte er dies auf V. 6. folgen lassen, sondern als Erklärung oder Begründung, so daß γὰρ sich hier weit eher begreifen ließe, und οὖν, wie bei V. 4. schon bemerkt, hier ziemlich bedeutungslos zu stehen scheint. Die folgenden Fragen sollen, wie Syr. schon durch sein eingeschobenes γὰρ angedeutet hat, den Satz begründen, daß Processe zu haben ein ἥττημα sey. Es wäre besser, Unrecht und Beraubung zu erdulden. ἀδικεῖσθε und ἀποστερεῖσθε sind nicht Media, wie Einige behauptet haben, sondern Passiva, indem die gr. und lat. Sprache unser: Geschehen lassen, namentlich im Inf., Imp. und Fragesätzen, durch das bloße Passiv bezeichnet; die Unterscheidung der verschiedenen Arten des Unrechts, die auf jedes der beiden Verba zu vertheilen seyn möchten, lassen wir billig ruhn.

V. 8. Der Vers kann auf zweifache Art verstanden werden, entweder mit διὰ τί — ἀποστερεῖσθε des vorigen in Eine Frage verbunden, oder als besonderer Satz ohne Frage. Leicht aber erkennt man, daß letztere Fassung weit besser sey. Nicht nur jene Vollkommenheit findet nicht Statt, sondern vielmehr das Gegentheil; was sie von Andern dulden sollten ohne sich zu wehren, das thun sie selbst. So mußte es seyn, da sie Rechtshändel unter einander hatten, die nicht entstehen konnten, wenn nicht Einer dem Andern Unrecht that. So steigt er von der Erscheinung die er gehört, bis zum Quell hinauf. Es ist unwürdig, vor heidnischen Richtern Recht zu nehmen, sie sollten wohl selbst entscheiden können, es ist aber nicht gut, daß sie überhaupt Rechtshändel haben, denn der Christ soll Unrecht dulden; aber das alles wäre nicht, wenn nicht in ihrer eignen Mitte das Unrecht seinen Wohnsitz aufgeschlagen hätte, und zwar Unrecht gegen die Brüder selbst. Dies bedarf noch einer besondern Vorhaltung.

V. 9. 10. Da ein Urtheil über das ἀδικεῖν und ἀποστερεῖν noch gar nicht ausgesprochen ist, so könnte man sich versucht fühlen, nicht ἢ οὐκ οἴδατε, sondern bloß οὐκ οἶδ. zu begehren. Da aber P. ersteres geschrieben, so müssen wir wieder einen Gedanken einschieben, nehmlich den in der Rüge des eigenen Unrechtthuns hervortretenden, daß dies ein noch weit größeres ἥττημα sey, Etwas das gar nicht vorkommen sollte. Zu Begründung desselben stellt er den Satz hin, der ihnen bekannt seyn muß, der Ungerechte werde das Reich Gottes nicht ererben. Ueber den Begriff dieses Reiches wurde oben (IV, 20.)

schon bemerkt, daß P. dabei gewöhnlich an die Seligkeit desselben denke, wie dies an unsrer Stelle sowohl aus dem Worte κληρονομεῖν als daraus hervorgeht, daß er ihnen droht, durch Unrechtthun ihren Anspruch an dasselbe zu verlieren. Den grossen Ernst den es mit dieser Drohung habe, deutet er weiter durch das μὴ πλανᾶσθε an; sie sollen sich nicht von Solchen bereden lassen, welche das Gegentheil behaupten, denn das würde ein (schwerer) Irrthum seyn. Vgl. XV, 33. Er wiederholt die schon ausgesprochne Drohung, aber so, daß er, hinblickend auf den lasterhaften Zustand und die Sünden Griechenlands, nicht nur der Ungerechtigkeit, sondern auch allen andern Lastern gleiche Strafe androht. Bei der Beschreibung derselben halten wir uns nicht auf; was aber das Gewicht der Drohung anlangt, wiederhole ich, was ich zu Gal. V, 21. anmerkte. Sie enthält ein Zweifaches, einmal, daß bei solchem Handeln der Zweck verloren gehe, um deßwillen sie zum Christenthum gekommen, und sodann, da man nur entweder im Reiche Gottes oder der ἀπώλεια verfallen ist, die Ankündigung dieser selbst für Jeden, der sich dieser Laster nicht enthalte.

V. 11. Καὶ ταῦτά τινες ἦτε. Hier ist zuvörderst καὶ nicht mit ταῦτα zu verbinden (auch dies), sondern verbindet die Sätze: ac fuistis hujusmodi. τινὲς mit Heydenr. als Fragewort (τίνες, quales, quam miseri) und ταῦτα als Akk (κατὰ ταῦτα) zu nehmen, kann nicht gestattet werden. τινὲς haben Einige (Calv.) für überflüßig, Andere (Beza) = ἕκαστος, πᾶς τις, unusquisque, angesehn, geleitet durch das dogmatische Interesse, den Satz ohne Beschränkung ausgesprochen zu wissen, Billroth will ταῦτά τινες verbinden, und gleich τοιοῦτοι setzen, um die grammatische Härte von ταῦτα für Personon dadurch zu mildern. Aber nicht nur ist diese Verbindung an sich unstatthaft, sondern auch die Härte gar nicht vorhanden. ταῦτα als Prädikat, alle die V. 9 f. aufgezählten Begriffe in Eins zusammenfassend, steht mit gleichem Fug im Neutrum, wie sowohl jedes Prädikatsadjektiv, das einen allgemeinen Begriff als solchen bezeichnen soll, als besonders πάντα εἶναι und ähnliche Ausdrücke allenthalben vorkommen. Daher ist nicht zu bezweifeln, daß die gewöhnlichere Auffassung, die auch Winer Gr. S. 480 angenommen, die richtige sey. Paulus sagt mit Absicht nicht ὑμεῖς, weil ihm dies zu hart seyn würde, aber auch nicht τινὲς ὑμῶν, weil dabei leicht ein Jeder sich ausnehmen könnte, sondern ἦτε, gemildert durch τινὲς = ἐκ μέρους, das er sonst bisweilen beifügt. Bekannt mit der Lasterhaftigkeit Korinths, deren Zeuge er an zwei Jahre gewesen war, überdies mit der größten Menge der Gemeinglieder, konnte er wohl wissen, mit wievielem Rechte er diese Behauptung

aufstellte, denn wo hätte man wohl einen Hellenen finden mögen, der von dem allen, was er genannt hat, nichts gewesen wäre? aber er thut's mit der Schonung, die er ohne Verrath an der Wahrheit nur irgend üben kann. Dem entgegen stellt er, und zwar durch das mehrfach wiederholte ἀλλὰ mit großer Lebendigkeit, die glückliche Veränderung in's Licht, die sich mit ihnen zugetragen hat. ἀπελούσασθε wird gewöhnlich passiv verstanden, theils wegen der folg. Passiva, theils weil das dogmatische Interesse nicht erlaubte, eigne Thätigkeit des Menschen bei seiner Erneuerung anzunehmen. Man findet darin eine Anspielung auf die Taufe, und obwohl auch ohne diese der Av. das Bild brauchen konnte (Beispiele aus Philo und A. haben die Sammler beigebracht), glaube ich doch, mit Recht; aber man scheint dabei zu vergessen, daß in der ersten Kirche die neuen Christen nicht getauft wurden, wie bei uns die Kinder, sondern selbst in's Wasser stiegen, sich selbst untertauchten; also wenn die Taufe als Abwaschung betrachtet wurde, man eben sowohl sagen konnte: er hat sich abgewaschen, als bei Zusammenfassung des gesammten Akts, er ist getauft worden. Da nun hier das Medium gesetzt ist, so scheint P. die Sache virklich als etwas gedacht zu haben, was der Mensch selbst mit sich gethan, und also Usteri doch Recht zu haben, wenn er das ἀπολούσασθαι mit dem ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον in Parallele stellt (Lehrb. S. 230). Die folgenden Handlungen, die Billroth entgegenstellt, sind solche die der Mensch nicht selbst thut, darum durfte er hier Medium, mußte dort Passivum brauchen, und es gilt kein Schluß herüber und hinüber. Sinn: Ihr habt Euch von allen jenen Beflecken der Seele durch die Taufe (wo man ein neuer Mensch wird) gereiniget. ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε. Hier haben die dogmatischen Ausleger, in der Meinung, P. müsse allenthalben eine gehörige Heilsordnung, und zwar die ihres Systems, vortragen, mancherlei Noth gehabt, wie sie die hier erscheinende Ordnung mit der eigenen vereinen sollten. Wir können dieselbe nicht haben, da wir auf kein System ausgehn, meinen aber dies festhalten zu müssen, einmal daß P., dem es hier nur darum zu thun ist, den allgemeinen Gedanken: Ihr seyd aus jenem sündlichen und unseligen Zustande befreit und in einen bessern übergeführt, oratorisch auszuführen, hier die einzelen Ausdrücke gewiß nicht so gewogen habe, daß ja keiner etwas enthielte, was im andern zum Theil schon begriffen wäre, oder in ein dogmatisches System nicht paßte; dann aber auch wieder, daß er nichts gesagt haben könne, was mit seinen Grundideen in Widerspruch träte, oder dem Zwecke der gegenwärtigen Darstellung entgegenliefe. Dieser Zweck aber, nach dem hier gefragt

werden muß, kann nicht seyn, wie Chrysost., Pott, A. gemeint, die durch die vorangehenden Drohungen etwa wegen ihres früheren Lebens in Angst gerathenen Leser zu beschwichtigen oder zu trösten, denn dazu war hier gar nicht der Ort; sondern vielmehr ihnen zu zeigen, daß sie, obwohl einst in jenen Sünden eben sowohl als die übrige Welt befangen, doch nun, davon befreit, in keiner Art mehr daran Theil nehmen dürfen. Er spricht diesen Schluß zwar nicht mit Worten aus, aber wenn man die ganze Verhandlung, in welcher er sich hier befindet, überschaut, so wird man leicht entdecken, daß er ihn gedacht haben müsse, wie dies auch von manchen Auslegern anerkannt worden ist. Nun ist aber klar, daß er bei dem Worte ἡγιάσθητε nicht an die Heiligung denken konnte, welche der Mensch erstreben soll, und welche auch Er nicht als Etwas zu betrachten pflegt, was ihm ohne sein Zuthun von oben herab eingegossen werde. Diese konnte er nicht als bereits geschehn bezeichnen, könnte ihrer hier gar nicht erwähnen, wo er zu warnen hat vor Hinneigung zur Welt und ihren Lastern. Aber das kann er sagen: Ihr seyd von Gott zu seinem Eigenthum angenommen, seyd abgesondert von der Welt, um nun ihm angehörig, ihm geheiligt zu seyn; und eben dies, wie gezeigt ist, bedeutete dieselbe Bezeichnung oben I, 2. Wir werden's also so verstehn. ἐδικαιώθητε, Ihr seyd δίκαιοι gemacht worden. Als Heiden waren sie ἄδικοι, jetzt stehn sie in Gefahr, es abermals zu werden, was da natürlicher, als eben die Erwähnung der erlangten Gerechtigkeit? Nun wird nach P. der Mensch nur δίκαιος, indem Gott ihn von der Schuld lossspricht, und ihn, der ἄδικος ist, als δίκαιον behandelt, damit er's wirklich werden könne; wir werden also auch hier an nichts denken dürfen, was dieser seiner Ueberzeugung widerspräche, ob er aber den Begriff hier so scharf aufgefaßt, wie ein Dogmatiker im System thun mag, läßt sich doch sehr bezweifeln. So fließen auch die Begriffe des ἁγιάζειν und δικαιοῦν etwas in einander, aber dies kann uns hier nicht irren. Wiefern sie aber getrennt sind, wurde das ἁγ. mit Recht voran gestellt. Denn erst nimt Gott den Menschen in seine Gemeinschaft auf, dann giebt er ihm die δικαιοσύνη, die ihn darin zieren soll. Die letzten Worte ἐν τῷ ὀνόματι — θεοῦ ἡμῶν kann ich nicht mit allen drei Verbis verbinden. Sie werden durch das wiederholte ἀλλὰ zu sehr getrennt, um einen solchen Beisatz auf alle zu beziehn. ὄνομα, wie ich öfter schon bemerkt, bedeutet weder den bloßen Namen, noch die bloße Sache, welche den Namen trägt, sondern den Namen mit allem dem was man dabei denkt. Also auch das ὄνομα Χριστοῦ den Namen Christi, gedacht als Sohn Gottes, Erlöser u. s. w. durch dieses ὄνομα erfolgt die δικαίωσις wiefern allen den ἐπι-

καλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ das Heil gegeben wird, d. h. denen, welche ihn als denjenigen anrufen, welcher alle Eigenschaften des Heilbringers an sich habe. Aber auch ἐν τῷ πνεύμ. τ. θεοῦ ἡμῶν ist es geschehn. Das δικαιοῦσθαι wird sonst freilich nicht dem πν. zugeschrieben, wiefern aber der Glaube, das ἐπικαλεῖσθαι, kurz jede Regung, welche ihm vorangehn muß, demselben beigelegt wird, und dem Ap. darum zu thun seyn konnte, auch des empfangenen Geistes zu erwähnen für seinen Zweck, dürfen wir uns nicht wundern, wenn er hier einmal auch die δικαίωσις von ihm herleitet. Nur dürfen wir nicht nach unserm Sinn oder System bestimmen wollen, was nun gerade das πν. zu derselben beigetragen habe, was P. vielleicht selbst nicht hätte sagen können.

Ueber den Zusammenhang des nun folgenden Abschnittes V. 12 — 20. in sich selbst sowohl als mit dem vorhergehenden, sind wieder verschiedene Meinungen, indem die Einen meinen, P. wolle eine Entschuldigung der Benutzung heidnischer Gerichtshöfe widerlegen, und gehe dann erst zu andern Gegenständen über, die Andern aber das Ganze als ein Stück, nehmlich eine offene Warnung vor Hurerei betrachten, Wenige endlich der Meinung sind, er beginne hier bereits das Thema vom Opferfleische, werde aber durch andere Gedanken davon abgelenkt und knüpfe erst K. 8. dasselbe, aber von anderm Punkte aus, wieder an. So Neander (Pflanz. S. 209. 398.) Daß er die heidnischen Gerichte noch im Sinne habe, ist darum durchaus unglaublich, weil er seit V. 9. davon ganz abgekommen ist, und auch jetzt kein Wort mehr sagt, das in direkter Beziehung dazu stände, auch durch keine Partikel darauf zurückweist. Es könnte ja doch nur V. 12. dahin gezogen werden, dieser aber läßt sich nur schwer dahin deuten, und hängt mit dem Folg. viel enger zusammen. Der Neander'schen Ansicht steht, obwohl nicht geläugnet werden kann, daß V. 13. ihr günstig erscheinen möchte, doch die große Planmäßigkeit entgegen, mit welcher die folgende Stelle gearbeitet ist, und welche an ein solches Abirren vom begonnenen Gegenstande durchaus nicht denken läßt. Dazu kommt, daß P. die Punkte, über welche er befragt worden war, offenbar zusammenfaßt, und deutlich genug als solche bezeichnet, und also, hätte er jetzt schon im Sinne gehabt, vom Opferfleische zu reden, diesen Gegenstand dann gewiß schon K. 7. vorgenommen hätte, indem zwischen dem was er dort verhandelt, und der jetzt beginnenden Warnung gar kein Zusammenhang Statt findet. Die meiste Wahrheit liegt daher in der zweiten Ansicht. Mir erscheint die Sache so: Nachdem er K. 5. den groben, ihn gewaltig empörenden Frevel des Ehebrechers gerügt hat, läßt er mit Absicht die Rüge des Proceß-

wesens gleich nachfolgen, weil er auch diese für einen Frevel hält, und hier bestimmte Thatsachen vor sich hat, bahnt sich aber durch den Uebergang in's Allgemeine, den er V. 9. gemacht, den Weg zur noch nicht angebrachten Warnung (ohne Rüge) vor der Hurerei, welche ganz allgemein auch in V. 11. bereits gelegen hat. Mit V. 11. aber hat sich eine Gedankenreihe geschlossen, man empfindet da, wie an viel andern Stellen, daß die Rede sich zum Ende rundet, und mir ist höchst wahrscheinlich, daß P., der den Brief nicht in einem Zuge schreiben konnte, hier eben eine, gleichviel ob willkührliche oder unwillkührliche, Unterbrechung gehabt habe. Während dessen aber ist sein Gemüth noch mit dem Briefe beschäftigt geblieben, den er beantworten und den er schreiben soll, im Begriff zur eigentlichen Antwort überzugehn (K. 7.), hat er ihn vielleicht noch einmal durchgelesen, und es ist ihm klar geworden, daß der Mißverstand der Lehre von der christlichen Freiheit, die er predigte, welchen er im Punkte des Opferfleisches zu rügen hatte, leicht auch in Bezug auf Hurerei eintreten könne, daß wohl auch darüber Jemand sagen könne, wie er in jener Beziehung im Briefe las: *πάντα μοι ἔξεστιν*, und mit diesem Gedanken geht er an die Abfassung der Warnung, die daher nun ihr Colorit aus jenem Gegenstande entlehnen mußte, und hierin liegt auch die Ursache, warum V. 13. das enthält, was zur Neander'schen Ansicht leicht verführen könnte. Stellen wir uns die Sache so vor — und warum sollten wir das nicht dürfen, da wir nichts voraussetzen, was nicht bei jedem Briefe, den wir selbst schreiben, mehr oder minder eintreten muß? — so begreift sich alles in der ganzen Stelle.

V. 12. Die Worte *πάντα μοι ἔξεστιν* werden von Einigen (z. B. Theod.) als Frage, von Andern (z. B. Ambr., Erasm., Grot., Seml.) als Hinweisung auf die Freiheit, welche der Ap. selbst habe, aber nicht gebrauche (K. IX.), von den Meisten aber als Grund gefaßt, womit man in Korinth die Hurerei zu beschönigen gesucht, wiefern man nehmlich aus der pauliniſchen Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetz und seinen äußerlichen Leistungen den Schluß gezogen, auch Hurerei sey eine bloß äußerliche That, und daher erlaubt. Daß P. die Worte hier nicht als Ausdruck seines eignen Sinnes gebe, sondern nur zugestehe, um sie zu beschränken, liegt vor Augen, ihre Wiederholung, die Gegensätze, die er folgen läßt, die nochmalige Anführung derselben X, 23., alles spricht dafür. Sie enthalten seinen Sinn in Bezug auf alles das, was, an sich weder gut noch böse, durch Gesetz oder Tradition der jüdischen Menschheit verboten gewesen war; er hatte sie gewiß auch in Korinth wiederholt ausgesprochen, da es auch dort Judenchristen

gab, und Jedermann wußte, daß er ein Jude war, also der Heide wohl veranlaßt war, sich bei ihm zu befragen, ob denn die Annahme des neuen Glaubens auch Uebernahme jüdischer Verbindlichkeiten nach sich ziehe. Eben so ist sehr wahrscheinlich, daß im Briefe der Kor. dies *πάντα ἔξεστιν* gestanden habe, nur daran muß ich zweifeln, daß sie es in Bezug auf die *πορνεία* geschrieben hatten, weil ich nicht glauben kann, daß sie dieselbe als unter ihnen herrschend bezeichnet, oder gegen den Mann vertheidigt hätten, dessen Sinn darüber ihnen wohlbekannt seyn mußte. Nein, bei der Anfrage wegen des Opferfleisches hatte die essende Partei dies *πάντα ἔξεστιν* für sich angeführt, wie es ja dort, und in viel besserem Zusammenhange, wieder vorkommt, und P. trug es nur hier herüber, um Mißbrauch desselben in dieser neuen Beziehung zu verhüten. Er gesteht es zu, er konnte ja sein eignes Wort nicht läugnen; aber er beschränkt's. Alles steht mir frei, sagt Ihr; ja, aber *οὐ πάντα συμφέρει*, es nützt nicht alles. Fragt sich, wem? die meisten Ausl. antworten mit Rücksicht auf X, 23., wo im zweiten Gliede *οἰκοδομεῖ* steht: den Brüdern, nur Wenige (Heum., Schulz, Zachariä, A.): dem Handelnden selbst; Andere verbinden beides, und in sofern am Richtigsten, als P. gar nichts bestimmt, und daher je nach den Umständen beides meinen kann. Sinn: darfst du auch alles thun, so ist doch nicht alles heilsam, und ein Thor wäre, wer das Schädliche thäte, weil er's doch darf. Dies die erste Beschränkung, ganz allgemein, aber den Weg zur Abmahnung bahnend für alles, was sich als schädlich erweisen läßt. Er wiederholt den Satz, und stellt eine zweite Beschränkung auf: *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ — τινος*. Hier steht das *ἐγὼ* dem *μοι*, das *ἐξουσιάζεσθαι* dem *ἐξεῖναι* gegenüber. Stärker würde dies so hervortreten: *ἐγὼ πάντων ἐξουσίαν ἔχω, ἀλλὰ μηδὲν ἐμοῦ ἐχέτω*. Denn daß im Futur die Andeutung dessen liege, was geschehen solle, ist so klar, als daß *τινὸς* nicht Mask. (wie Erasm., A. wollten), sondern Neutrum ist, wofür besser *οὐδενὸς* stehn würde. Die Auffassung von Schulz als Frage: sollte ich darum unter gar keiner weitern Einschränkung stehn? zerstört die Harmonie des Ganzen. Die in den Verbis liegende Paronomasie ist allgemein anerkannt. *ἐξουσιάζειν*, eig. intransitiv, = *ἐξουσίαν ἔχειν* (Luk. XXII, 25. ohne alle Beziehung, potentem esse), nicht selten in der LXX. (s. Schleußner), mit Genitiv VII, 4.; hier in's Passiv verwandelt, was dem Griechen frei stand, und der Genitiv zum Subj. gemacht nach Sitte, also überwältigt, zum Sklaven gemacht werden. Sinn: Alles steht in meiner Macht, aber ich darf in keines Dinges Macht gerathen; d. h. ich darf alles thun, aber nicht so, daß ich der Sclave irgend einer Sa-

che werde, alſo über dem Gebrauche meiner Freiheit verluſtig gehe. Kann er alſo zeigen, daß irgend ein Thun dieſe Folge hat, ſo kann er auf dieſen allgemeinen Satz die Mahnung gründen, daß dies nicht geſchehen dürfe. Er führt keinen dieſer zwei Sätze in Bezug auf die πορνεία aus; wiefern indeß oben ſchon geſagt iſt, dieſelbe ſchließe vom Reiche Gottes aus, und allbekannt der Satz war, daß wer der Wolluſt fröhne, ein Sklave derſelben ſey, konnten dieſe Andeutungen ſchon genügen, ſobald nur deutlich wurde, auf was man ſie beziehen ſollte. Dies aber wird es durch das Folgende.

V. 13. 14. Wir ſuchen zuerſt den Sinn, dann Bedeutung und Zuſammenhang der Stelle. τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, die Speiſen ſind für den Bauch oder Magen da, ſind beſtimmt, um ihn zu füllen und zu nähren. Ein Verbum ἀνήκει oder dgl. zu ergänzen iſt ſo unmöglich als unnöthig. καὶ ἡ κοιλ. τ. βρώμασιν, und der Magen für die Speiſen, nehmlich um ſie in ſich aufzunehmen. Wenn alſo der Menſch ißt und trinkt, ſo thut er, was in der Ordnung der Natur begründet iſt, Lebensmittel und Magen, die zuſammen gehören, kommen zuſammen, und erreichen ihre Beſtimmung, die einzige die ſie haben. ὁ δὲ θεὸς — καταργήσει, Gott aber wird jene und dieſe vernichten, beide ſind vergängliche Dinge, nur zur Erhaltung des phyſiſchen Lebens da; iſt dieſer Zweck erreicht, ſo hören beide auf zu ſeyn. Es ſcheint demnach, P. habe geglaubt, im andern Leben werde der Menſch der Speiſe nicht bedürfen, alſo auch die κοιλίαν nicht mehr haben, was auch mit dem, was wir K. XV. von ihm hören werden, wohl zuſammenſtimmt. τὸ δὲ σῶμα — τῷ σώματι. Unter dem σῶμα müſſen wir das Ganze denken, ohne Rückſicht auf die einzelen Glieder, da es der κοιλία entgegen ſteht. Von dieſem ſagt er negativ οὐ τῇ πορνείᾳ, es iſt nicht da für die Hurerei; dieſer Satz aber gehört nicht zum Parallelismus, der hier im Ganzen herrſcht, ſtört vielmehr denſelben, und kann daher nur als eine aus dem Hauptſatze abgeleitete Folgerung betrachtet werden, die aber hier vorausgenommen werde, und die Andeutung zu geben, wohinaus eigentlich die ganze Rede ſeit V. 12. wolle. Hauptſatz und Oberſatz iſt der affirmative Theil: der Leib iſt für den Herrn da. Wie er das meine, lehrt das Folg., und die übrige Anſicht des Apoſtels, nehmlich er iſt da, um dem Herrn als Wohnung und Werkzeug (Glied ſeines Leibes, wiefern er das Haupt iſt) zu dienen. Und der Herr für den Leib, offenbar wiefern der Herr, d. h. Chriſtus, in ihm wohnen, und ihn als ſein Werkzeug brauchen will. Der Leib alſo hat eine höhere Beſtimmung: wie Speiſe und Magen zuſammen gehören, ſo der Herr und der Leib, hier wie

dort ein Wechselverhältniß, eine Verwandtschaft so zu sagen, die nicht zerrissen werden kann, ohne die rechte Ordnung umzukehren, und zu trennen, was verbunden seyn muß. Wird also durch die πορνεία diese Verbindung aufgehoben, so geschieht, was nicht geschehen darf. Daß es geschehe, wird hier vorausgesetzt, und im Folg. gezeigt. Während aber Magen und Speisen nur zum Untergange bestimmt sind, heißt es hier im Parallelgliede, das aber nach den Umständen verändert werden mußte: Gott hat den Herrn auferweckt, und wird auch uns auferwecken durch seine Macht. Das Pronomen beziehe ich auf Gott; zwar, wiefern alles in der Ausführung des großen Erlösungsplanes durch Christum geschieht, auch Phil. III, 21. ihm die Verherrlichung unsers Leibes beigelegt wird, ließen wir ihn nichts widersprechendes sagen, wenn wir es auf ihn bezögen, aber passender ist hier ohne Zweifel die Beziehung auf Gott, von dem als oberster Ursache die Erweckung der Menschen eben sowohl als jeder andere Erfolg hergeleitet werden konnte und 1 Thess. IV, 14. Röm. VIII, 11. hergeleitet wird. Ob er die Worte διὰ τῆς δυν. αὐτοῦ darum hinzugefügt habe, weil er wußte, daß es in Korinth manche Zweifler an der Auferstehung gab, ist nicht zu entscheiden möglich. Aber die Abänderung ist zu bemerken, daß, während die Harmonie der Glieder schlechterdings erforderte, τὸ σῶμα (oder τὰ σώματα ἡμῶν) zu schreiben, er Statt dessen ἡμᾶς geschrieben hat. Ist das bloßer Zufall und Nachlässigkeit, oder hat er's mit Absicht gethan? Die Nachlässigkeit müßte groß gewesen seyn, denn er schadet seinem Gedankengange, die Absicht könnte nur darin liegen, daß er Erweckung des Leibes, nehmlich dieses gegenwärtigen, gar nicht erwartet hätte, und in diesem Briefe, wo er überhaupt sehr vorsichtig zu Werke ging, und gerade über diesen Punkt noch Erörterungen vor sich hatte, lieber eine Ungenauigkeit im Gange der Gedanken als eine Behauptung wagen wollte, die er nicht in ihrem ganzen Umfange zu vertheidigen vermochte. Nun wird er wirklich XV, 37 ff. Sätze vortragen, welche auf eine solche Ansicht schließen lassen; so müssen wir fast auch hier einen solchen Grund vermuthen, und dürfen uns darin nicht dadurch irre machen lassen, daß er Röm. VIII, 11. Erweckung der θνητῶν σωμάτων verheißt, weil es dort einer so subtilen Bestimmung des zu Erweckenden nicht bedurfte. — Wie ist nun die ganze Stelle zu fassen? Mehrere (Heydenr., Flatt, Pott) finden in der ersten Hälfte τὰ βρ. — καταργήσει zwei Argumente der Korinther zur Vertheidigung der Hurerei, das eine daher genommen, daß Genuß der Speise und Befriedigung des Geschlechtstriebes beides auf Naturnothwendigkeit beruhe, und daher letztere eben so erlaubt und unsündlich seyn müsse als

erſterer; das zweite aus dem Glauben an die völlige Vernichtung des Leibes hergeleitet werde, ſo daß jeder Gebrauch des Leibes als einer nur vergänglichen Sache rechtmäßig, oder wohl gar nach der Anſicht einiger Gnoſtiker pflichtmäßig ſey. Der zweite Theil enthalte dann nebſt V. 14. die Widerlegung des Apoſtels. Einiges Scheines entbehrt dieſe Vorſtellungsart keineswegs; es ließen ſich aus jenen Gedanken Scheingründe zur Vertheidigung der Unzucht bilden, und in der Art ihrer Beantwortung läge unverkennbar eine gewiſſe Kraft. Und doch, nicht nur kann ich mich, wie ſchon bemerkt, noch gar nicht überzeugen, daß man wirklich in Korinth, namentlich unter denen, von denen der Brief ausgegangen war, auf ſolche Vertheidigungsgründe gedacht gehabt, wenigſtens daß man ſie dem Apoſtel vorgelegt, ſondern es ſteht noch Folgendes entgegen: 1) es muß doch immer auffallen, daß P. nicht mit einem Worte auf die Folgerungen hindeutet, welche man aus den vorgetragenen Sätzen ableitet, 2) daß er einer ſo bewußten, ich möchte ſagen ſyſtematiſchen, Behauptung eines Satzes, der ſeinen ganzen Abſcheu erregen mußte, nicht heftiger, nicht einmal mit einem μὴ γένοιτο entgegentritt, ſondern in ſo großer Ruhe von der Sache handelt, als habe er nur zu warnen, keinen Frevel zu beſtrafen, und 3) eben dieſe Sätze können ſo gut ſeine eignen ſeyn, daß man gar nicht ſieht, warum man ſie für fremde nehmen ſolle, und alle Spuren von Rede und Gegenrede, die man z. B. im Römerbriefe immer findet, fehlen hier ſo ganz, daß man in den Worten nicht den mindeſten Anhaltpunkt für dieſe Deutung ſieht. Darum bleibe ich mit den meiſten Ausl. (auch Billroth) bei der Anſicht, daß wir hier lauter eigene Gedanken des Apoſtels haben. Dann aber kann ich mir die Sache nur noch ſo vorſtellen: Nachdem er V. 12. der in Korinth behaupteten Freiheit die beiden Beſchränkungen durch Rückſicht auf Nützlichkeit und Behauptung der innern Selbſtſtändigkeit gegen die Gewalt der Luſt gegeben, nimt er ein Beiſpiel, wie eben die dortigen Verhältniſſe es ihm darboten, um daran zugeſtändlich zu zeigen, wie allerdings in dem, was reines Außenwerk, nur phyſiſcher Genuß ſey, volle Freiheit herrſchen könne, indem hier weder Nachtheil noch Entheiligung Statt finden könne; geht aber davon weiter, um im Gegenſatze bemerklich zu machen, daß der Leib dem Menſchen nicht zu willkührlichem Gebrauche frei ſtehe, weil zwiſchen ihm und dem Herrn ein Verhältniß beſtehe, das nicht zerriſſen werden dürfe, durch Unzucht aber zerriſſen würde, und überdies der Leib als Wohnung der Seele eine Zukunft habe, die ihn höher ſtelle, als die einzelen nur der Befriedigung phyſiſcher Bedürfniſſe dienenden Glieder deſſelben. Der Satz nun, daß durch Unzucht die Verbin-

dung zwiſchen Chriſto und dem Leibe geſtört, und dieſer ſeiner wahren Beſtimmung und Würde entzogen werde, wird er im Folgenden beweiſen. Aber freilich blieb ein Einwurf, nehmlich, wenn der Magen, als einzeles Glied, dem Menſchen zu freiem Gebrauche gegeben ſey, ſo müſſe daſſelbe auch in Bezug auf diejenigen Glieder gelten, welche nur der Befriedigung des Geſchlechtstriebes dienen, und gar keine andere Beſtimmung haben, auch eben ſowohl als die κοιλία der Vernichtung heimfallen. Ich weiß nicht, ob er ſich dieſes Einwurfs bewußt geweſen iſt; wenn er es war, ſo muß er die Widerlegung darin geſucht haben, daß die πορν. wirklich den ganzen Leib angehe, und darauf ſcheint das hinzudeuten, was er in den folgenden Verſen ſagt.

V. 15. Hätte P. den Satz φεύγετε τὴν πορνείαν (V. 18.) oder einen andern ähnlichen ſchon ausgeſprochen, und wollte ihn nun beweiſen, ſo mußte er ἢ οὐκ οἴδατε ſchreiben. Dies aber iſt nicht der Fall, ſondern er hat ihn durch das bisherige, wie gezeigt iſt, nur vorbereitet, und die Worte οὐ τῇ πορνείᾳ bloß andeutend vorausgenommen, ſo daß der Leſer nun weiß, daß von dieſer die Rede ſey, und P. eine Warnung davor im Sinne habe; das aber iſt gerade die Verfaſſung, in welcher er mit οὐκ οἴδατε ſeine Beweisführung, daß die πορν. etwas unerlaubtes ſey, beginnen kann. Der Satz τὰ σώματα — ἐστίν iſt, wie Mosh. richtig bemerkt hat, eigentlich nur Unterſatz des Schluſſes, deſſen allgemeinerer Oberſatz der iſt, daß wer einem Andern nehme was ihm angehört, und wider ſeinen Willen verwende, Unrecht thue. Den Satz ſelbſt wollten Grot., Pott, aus dem bekannten Bilde vom Verhältniß Chriſti und der Kirche, als des Hauptes und ſeiner Glieder erklären; aber dieſes Verhältniß liegt hier ganz fern; und richtiger denkt man wohl nur ein zwiſchen ihm und den Individuen beſtehendes, vermöge deſſen Chriſtus im Menſchen wohnen und regieren ſoll, der ganze Menſch, alſo auch ſein Leib als Organ des Geiſtes, Chriſto angehört (V. 19 f.), alſo alle Glieder des Leibes Chriſti Glieder ſind. Denn was Heydenreich, einer Andeutung Semlers folgend, für das beßte hielt, Paulus nenne die Leiber der Chriſten nur in ſofern Chriſti Glieder, als dieſer eben ſolchen Leib gehabt, und dadurch den menſchlichen gleichſam geheiligt habe, läßt ſich ſo wenig aus dem Zuſammenhange darthun als aus ſeinen Schriften als eine von ihm gehegte Vorſtellung nachweiſen. Der Satz iſt alſo eigentlich nur eine andere Form des obigen τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ. Sobald er aber als wahr anerkannt wird, ſo folgt offenbar daraus, was nun daraus abgeleitet wird, daß der Menſch das Eigenthum des Herrn nicht verſchenken oder ſonſt weggeben dürfe. Er trägt dieſe Folgerung

in einer sehr nachdrücklichen Frage vor. Dem Verbum αἴρειν kann man die Bedeutung des Wegnehmens hier unbedenklich zugestehn, und hat gar nicht nöthig, nur einen hebr. Pleonasmus, oder allenfalls Andeutung der Ueberlegtheit und daher größern Schuld der Handlung (Billr.) darin zu entdecken. Es ist die Rede von einem wirklichen Wegnehmen fremden Eigenthums, einem Raube, den man begeht. ποιήσω nehme ich als Conjunktiv des Aoristś, fragend, was geschehen soll, vgl. VII, 32 — 34. XI, 22. Das frevelhafte einer solchen That aber weist P. mit gerechtem Unwillen durch μὴ γένοιτο (worüber s. z. Gal. II, 17.) zurück. Nun aber ist zu beweisen, daß der Hurende seinen Leib zu Gliedern der Hure mache, und dazu ist

V. 16. bestimmt. ἢ οὐκ οἶδ. bezieht sich auf den schon ausgesprochenen Satz, daß es geschehe. κολλᾶσθαι, eigentlich conglutinari, das Hebr. דבק, anhangen, in einer Menge von Beziehungen, hier unläugbar Bezeichnung der fleischlichen Verknüpfung durch den Beischlaf, wie Sir. XIX, 2. Wer es thut, ἓν σωμά ἐστιν, nehml. μετ' αὐτῆς, ist ein Leib mit ihr, also seine Glieder auch der Hure Glieder. Den Beweis seines Satzes nimt P. aus Gen. II, 23., wo allerdings von der ehelichen Verbindung zwischen Mann und Weib gesprochen wird, aber doch nur in der Beziehung, in welcher überhaupt der Beischlaf die Geschlechter vereinigt. Moshcim wollte aus dieser Stelle schließen, daß P. nicht sowohl promiscuam venerem, als ein dauerndes Zusammenhalten ohne eigentliche Ehe meine, aber wohl mit Unrecht. Bei φησὶν pflegt man als Subjekt ἡ γραφὴ zu denken; ich glaube indeß bei Eph. IV, 8. gezeigt zu haben, daß es dazu an sicherm Grunde fehlt, und eben so richtig, wenn überhaupt ein bestimmtes Subjekt zu denken sey, τὸ πνεῦμα als solches genommen werden könne. Die hebr. Constr. εἶναι εἰς τ. hat den Sinn: zu etwas werden, und es darnach seyn.

V. 17. gehört nicht mehr zum Beweise selbst, sondern stellt nur durch den Contrast des entgegengesetzten Verhältnisses, der Verbindung des Menschen mit Christo, das Unwürdige jener bloß fleischlichen Vereinigung in helleres Licht. κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ, dem Herrn anhangen, ebenfalls der Sprache des A. T. entlehnt, vgl. Deut. X, 20. 2 Kön. XVIII, 6. Ein Geist seyn mit dem Herrn, Bezeichnung der innigsten geistigen Gemeinschaft mit ihm, in der Form, welche hier der Gegensatz hervorgerufen hat.

V. 18. φεύγετε τὴν πορνείαν. Die Warnung selbst mit dürren Worten ausgesprochen. Sie konnte an das Vorhergehende als Schluß durch eine Partikel angeknüpft werden, aber wir kennen bereits die Weise des Apostels, Gebote dieser Art,

nachdem er zu ihrer Begründung das Nöthige beigebracht, kräftiger ohne Partikel hereintreten zu lassen, z. B. V, 13. So sehr jedoch liegt ihm die Sache an, daß er, noch nicht zufrieden mit der vorangehenden Begründung der Warnung eine andre nachfolgen läßt. Denn ob er gleich kein γὰρ hinzufügt, kann doch der Zweck des Folgenden kein andrer seyn, als die Größe der in der Unzucht liegenden Verge hung noch deutlicher zu machen. Was den Gebrauch von ἐὰν für ἂν betrifft, so weiß ich nicht, ob man nicht zu weit geht, wenn man einen Unterschied des Sinnes darin finden will. Ich kann ihn für nichts weiter halten als für eine Verwechselung von ἄν mit der in gleicher Form erscheinenden hypoth. Conj. ἂν = ἐὰν in den geringeren und späteren Dialekten, durch welche er auch in die Handschr. der classischen Schriftsteller gekommen sey. Bei dem hier vorgetragenen Argumente haben sich die Ausleger sehr viele Mühe gegeben, die Richtigkeit der aufgestellten Sätze zu erweisen. Wir unterlassen dies, und bemerken nur, daß dasselbe offenbar aus dem Bestreben hervorgegangen ist, die Hurerei als einen recht großen Frevel, größer als alle übrigen Sünden, darzustellen, und daher etwas sagt, was in voller Strenge nicht behauptet werden kann.

V. 19. Indem der Ap. hier mit ἢ οὐκ οἴδατε beginnt, scheint er den letzten Satz begründen zu wollen; und wirklich, nimt man ihn nur bis ἐστίν, so kann er so betrachtet werden. Wiefern nehmlich ein Mensch seinen Leib der Hure hingiebt, und mit der Lust befleckt, vergeht er sich an seinem eignen Leibe, indem er diesen, der ein Tempel des heil. Geistes seyn soll, dieser seiner Würde und Herrlichkeit beraubt. Aber das Folgende, nemlich καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν paßt dazu nicht mehr. Entweder also, wir haben hier ein zweites, vom vorigen ganz verschiedenes Argument, und ἢ οὐκ οἴδατε bezieht sich nicht auf den letzten Satz, sondern auf die Warnung φεύγετε τ. πορν. selbst; oder, und dies ist mir wahrscheinlicher, P. hat ursprünglich nur den letzten Satz beweisen wollen, unterdeß aber bemerkt, daß aus dem Gedanken: Eure Leiber sind Tempel des h. Geistes, noch eine andere, oben schon affirmativ ausgesprochene, Folgerung hervorgehe, nehmlich daß der Christ nicht sich selbst angehöre, und knüpft nun diese sofort an die Frage an, hängt also zwei Argumente an einander. Daß übrigens diese beiden, sobald nur ein Mensch von den Sätzen selbst wirklich überzeugt ist, unter allen die stärksten seyen, wiefern sie uns auf einen rein sittlichen, geistigen Standpunkt stellen, bedarf kaum der Bemerkung.

V. 20. Beweis des Satzes οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν, in den Worten ἠγοράσθητε τιμῆς. Ihr seyd für gegebenen Preis er-

kauft. Daß dieser Preis kein anderer sey, als der Tod Christi, liegt vor Augen, so wie auch P. durch den Beisatz τιμῆς gewiß andeuten wollte, daß es ein hoher Preis gewesen sey. Endlich eine ganz allgemeine Anwendung und Ermahnung Gott zu preisen durch ihren Leib, d. h. durch die Anwendung welche sie davon machen.

Siebentes Kapitel.

Mit dem Beginne dieses Kapitels geht Paulus, wie die Anfangsworte lehren, zur Beantwortung einiger im Briefe der Korinther enthaltenen Anfragen über, und zwar zuerst in Bezug auf den ehelichen Stand, worüber er sich das ganze Kapitel durch verbreitet. Welches eigentlich die Fragen gewesen, die man an ihn gerichtet, können wir nicht sagen; zwar haben die meisten Ausleger so viele Fragen angenommen, als sich in der Beantwortung besondere Punkte unterscheiden lassen; daß aber dies ohne genügenden Grund geschehe, leuchtet ein, da eben so möglich bleibt, daß sie nur den einen oder andern Punkt berührt hatten, P. aber für nöthig fand, in seiner Antwort auch die übrigen hinzuzufügen, ja sogar, daß ihre Anfrage sehr allgemein gewesen war, er aber, um seine ganze Meinung auszusprechen, den Gegenstand nach den verschiedenen Fällen, die in Rücksicht kommen konnten, eintheilte, und jeden derselben besonders durchging. Nur soviel scheint gewiß, daß die Anfrage sich sowohl auf die Zulässigkeit des ehelichen Lebens für den Christen überhaupt, als auch besonders auf die Fortsetzung des ehelichen Umgangs in schon begonnenen Ehen bezogen habe. Eben so wenig Gewißheit haben wir darüber, wer eigentlich die gewesen seyen, welche den Zweifel über diesen Gegenstand angeregt hatten. Daher ist zwar mancherlei darüber untersucht worden, aber ohne daß man sagen könnte, es sey ein sicheres Ergebniß herausgebracht *). Doch scheint wenigstens die auch von Neander (Pflanzung. S. 210.) gebilligte Ansicht die meiste Wahrscheinlichkeit zu haben, daß nicht die jüdisch gesinnte Partei Ur-

*) Vgl. Michaelis Einl. S. 1231 ff. Ziegler theol. Abh. II. S. 28. Eichhorn Einl. S. 130 f. u. A.

heberin der Zweifel gewesen sey. Denn nicht nur war die Vorliebe für den ehelosen Stand dem Judaismus völlig fremd, und ist's durch alle Zeit geblieben, sondern die Personen selbst, auf welche Jene sich beriefen, namentlich Petrus, lebten in der Ehe. Ob sie darum die Eingehung derselben als absolute Pflicht von Jedermann gefordert, und hierdurch Veranlassung zum Widerspruch gegeben haben, ist eben so ungewiß, als, was Viele geurtheilt, daß die Gegenpartei sich vornehmlich auf das Beispiel unsers Apostels berufen habe. Die Belehrung übrigens ist an alle ohne Ausnahme gerichtet, nicht nur an die Lehrer, wie Semler urtheilte. Schon Chrysost. sah vollkommen richtig, daß von einer solchen Einschränkung im Briefe keine Spur enthalten sey.

V. 1 — 7. handelt von Fortsetzung des ehelichen Lebens in bereits bestehenden Ehen. An die in ächt griechischer Form gehaltene Ankündigung des Fragepunkts knüpft sich eben so richtig der Beginn der Antwort mit den Worten an, καλὸν — ἅπτεσθαι. Daß dies eine ächte Form sey, weiß Jeder, der griech. Schriftsteller gelesen hat. Einige, wie Pott, wollten, wahrscheinlich aus Mißfallen am Inhalte, diese Worte nicht dem Apostel, sondern den Korr. beilegen, aus deren Briefe er sie übertrage. Dies aber geht nicht an. Erstlich würde er dann nicht ὧν, sondern οὗ geschrieben haben, denn dies ist nur Eins, sodann hätte er gewiß ὅτι vorangesetzt, und endlich konnte er in diesem Falle nicht mit δὲ zu antworten anfangen ohne Anakoluthie, zu deren Annahme kein Grund vorhanden ist. καλόν ἐστιν bedeutet nicht sowohl **honestum est**, als **utile est, expedit, conducit**, es ist gut, es wäre gut, oder das Beste, vgl. zu Rom. XIV, 21. Clem. Rom. **ad Cor. I, 51.** Demnach erklärt es P. allerdings für das Beste, daß der Mann sich alles Geschlechts-Umgangs mit dem Weibe enthalte. Warum, das sagt er nicht, aber er sagt's ohne alle Beschränkung, nnd scheint's also, wie auch das Folgende bestätigen wird, in der That dafür gehalten zu haben. Zwar, wie Calvin u. A., besonders gegen Hieronymus und die Freunde des Mönchthums mit vielem Eifer zu zeigen gesucht haben, sagt er damit noch nicht, daß das Gegentheil κακὸν sey, betrachtet überhaupt vermöge der Bedeutung, welche καλὸς und besonders καλόν ἐστιν im N. T. hat, die Sache vielleicht gar nicht aus sittlichem Gesichtspunkte; aber doch scheint, wenn man das alles ansieht, was er in diesem Kap. sagt, fast nicht geläugnet werden zu können, daß dies einer von denjenigen Punkten sey, worin er, ohne eigene Erfahrung überdies, noch nicht bis zur vollen evangelischen Freiheit durchgedrungen war, indem das eheliche Leben, wie sich zeigen wird, ihm als ein wirkliches

Hinderniß des rechten Christenlebens erschien, als was es doch unmöglich gelten kann *)

V. 2. Was im vorigen Satze ganz allgemein als das Beßte ausgesprochen ist, erhält nun, da es nicht durchgeführt werden kann im Leben, eine Beschränkung. Jener Satz war concessiv, nur daß μὲν fehlte nach der vielbesprochenen Sitte des Apostels. διὰ τὰς πορνείας soll jeder Mann sein Weib, jedes Weib ihren Mann haben. Ein Gebot zu heirathen liegt gar nicht in den Worten, denn im ganzen Abschnitte ist nicht die Rede vom Eingehen neuer Ehebündnisse, sondern von Fortsetzung der bestehenden. Eben so wenig aber bedeutet hier ἔχειν wie V, 1. den ehelichen Umgang, von dem erst weiterhin die Rede seyn wird, sondern es wird hier nur gestattet, nicht geboten, daß der Mann sein Weib auch ferner habe, also behalte, und umgekehrt. Der Grund der Gestattung liegt in den Worten διὰ τὰς πορνείας. Daß diese nicht bedeuten, was Schöttgen meinte, ut libidinem licite exercere liceat, hätte ihn, wenn auch kein besserer Sinn ihn leitete, doch schon die Stelle selbst belehren sollen, die er anführt, Tob. VIII, 7. οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφήν μου ταύτην, indem bei solchem Sinne der Artikel gar nicht stehen konnte. Dieser bezeichnet die πορν. als etwas schon vorhandenes, und dies, wie auch der Plural, leitet uns darauf, daß er nicht sowohl von der π. spreche, welche sonst entstehen würde, als vielmehr von der, welche allenthalben um sie her im Schwange geht, obwohl freilich aus dem Grunde, weil er fürchtet, auch sie würden ohne eheliches Leben zu derselben mit fortgerissen werden, eine Furcht, die allerdings begründet seyn mochte. Aber daß er nur diesen Grund der Gestattung aufzufinden weiß, zeigt uns ihn doch in der That in einer sehr geringen Meinung von der Ehe als bloßem Mittel zu Verhütung unordentlichen Lebens befangen, denn, daß die Ausleger bemerken, andere und bessere Gründe seyen dadurch nicht ausgeschlossen, hilft hier nichts, da P. doch nur diesen aufstellt, der doch vom christlichen und idealen Standpunkte aus, den P. doch so sehr liebt, wahrlich als der letzte erscheinen muß.

V. 3 f. Der Gestattung die Ehe fortzuführen folgt Anweisung zum gehörigen Verhalten beider Theile gegen einander

*) Dem Verfasser wird es schwer, über diesen und mehrere Punkte dieses Kapitels sein Urtheil auszusprechen, denn auch er vermag nur vom rein theoretischen Standpunkte aus zu sprechen, da ihm, wie dem Apostel die Erfahrung abgeht. Er bittet seine Leser um freundliche Nachsicht, wenn dieser Mangel irgend eine schiefe Auffassung wider seinen Willen bei ihm erzeugt haben sollte.

in Bezug auf die eheliche Gemeinschaft. ἀποδιδόναι, geben was man dem Andern schuldig ist. Dies wird ὀφειλὴ genannt (über die Unächtheit der frühern Lesart ὀφειλομένην εὔνοιαν ist man jetzt einverstanden), die Schuldigkeit oder Schuld. Was gemeint sey, liegt vor Augen, und wird durch V. 4. 5. deutlich genug gemacht. Wenn also einmal Ehe besteht, dann erachtet P. diese Leistung für eine schuldige auf beiden Seiten. Der Grund — denn dieser soll es unläugbar seyn — V. 4., weil keiner von beiden Theilen Herr seines Leibes ist, d. h. frei und nach Willkür, ohne Rücksicht auf den Willen des andern Theils, darüber gebieten, also auch dem andern den Gebrauch, wenn er ihn fordert, nicht versagen kann.

V. 5. Was so eben geboten wurde, davon wird hier das Gegentheil verboten. ἀποστερεῖν ἀλλήλους, einander berauben, nehmlich des schuldigen Dienstes oder Genusses, d. h. einseitig sich der ehelichen Leistung entziehn, ohne Einwilligung des andern Theils. Doch hier ist eine Ausnahme gestattet, wodurch es eigentlich aufhört ein ἀποστερεῖν zu seyn, nehmlich wenn es geschieht ἐκ συμφώνου, aus Uebereinkunft. Daß εἰ mit ἄν verbunden hier denselben Sinn gebe, als hätte P. ἐὰν geschrieben, τι aber, wie unser etwa, der Sache etwas abbreche (es wäre denn etwa), hat Billroth richtig bemerkt. Daß er eine solche freiwillige, beiderseitige Enthaltung gewünscht, und deshalb darauf als auf eine erlaubte Ausnahme hingewiesen habe, läßt uns nicht nur überhaupt seine Gesinnung über diesen Punkt, sondern auch vornehmlich der Zweck annehmen, für welchen er sie gestattet, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ, damit Ihr Muße, Ruhe habt zum Gebet. Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (1 Thess. V, 17.), war sein Begehren an die Christen; darin, mußte er urtheilen, werde der Mensch gestört durch den mit dem ehelichen Umgang verbundenen Reiz der Sinne; darum mußte er wünschen, daß, wenn es denn nicht für immer möglich wäre, doch zu Zeiten eine Ruhe einträte, welche die Eheleute geschickt machte, sich ungetheilt dem Gebete hinzugeben. Den allerdings, da schon Syr. ihn darbietet, sehr alten Beisatz τῇ νηστείᾳ scheint fromme Einfalt, und das häufige Erscheinen des Fastens in Verbindung mit dem Beten erzeugt zu haben. Doch auch diese Enthaltung soll keine bleibende seyn, sondern nur πρὸς καιρὸν erfolgen, d. h. auf einige Zeit, vgl. Luk. VIII, 13. 1 Thess. II, 17., weil eine fortwährende nur Unheil herbeiführen würde. Darum setzt er hinzu καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε. εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτό, una esse, zusammen seyn. Kaum denkbar, daß er während der Enthaltung eine so vollständige Sonderung gefordert habe, daß sie nun erst wieder zusammen, d. h. an Einen Ort, in Ein Haus, kommen sollten,

also wahrscheinlich nichts anders sein Sinn, als Erneuerung der Gemeinschaft des Lagers, also ein Euphemismus in den Worten. Der Akkus. beim Verbum der Ruhe darf uns nicht befremden; nicht nur im N. T. findet sich derselbe, z. B. Joh. III, 36., sondern auch bei den Griechen, z. B. Il. II, 308. δρακὼν ἐπὶ νῶτα δαφοινός, VII, 446. ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν; Thucyd. II, 90. ἐπὶ τὴν ἑαυτῶν γῆν (an ihrem Lande); überdies wird hier das εἶναι ἐπὶ τ. αὐτὸ als eine Folge des ἔρχεσθαι ἐ. τ. αὐτὸ bezeichnet, gerade wie bei Plat. Theät. S. 200. A. μακρὰν περιελθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν πρώτην πάρεσμεν ἀπορίαν. Nun hätte er allerdings den Imperativ setzen können: und dann kommt wieder zusammen, daher ich auch einmal daran gedacht, ἦτε in ἴτε zu verändern; aber, obwohl dies εἶναι ἐπὶ τ. αὐτὸ nicht Zweck der Enthaltung ist, wie das σχολάζειν τ. πρ., so ist es doch sein Wille so gut wie dies, und in dem πρὸς καιρὸν begründet, er konnte es daher, nachdem er einmal einen Zweckſatz gebraucht, ohne Nachtheil von derselben Partikel abhängig machen. Der Grund aber, warum er will, daß es geschehe, ist ἵνα μὴ — ἀκρασίαν ὑμῶν, damit der Satan Euch nicht versuche, entweder (V. 2.) zu unordentlicher Befriedigung des Geschlechtstriebes, oder auch zu Widerwillen an einander, wegen Eurer ἀκρασία. Hier lehren uns Artikel und Pronomen die ἀκρ. als etwas denken, das entweder überhaupt, oder doch in der Zeit der Enthaltung wirklich bei ihnen vorhanden, nicht erst als Folge derselben zu befürchten sey. Nun wird ἀκρ., das Vulg. durch **incontinentia**, Syr. ܐܝ̈ܬ̈ ܠܐ ܥ̈ܝ̈ܬ̈, **concupiscentia carnis**, überſetzt, insgemein als Unmäßigkeit, **intemperantia**, erklärt; daß es dies in der That bedeute, geht aus Münthes Beispielen Diod. Sic. I. S. 50. B. γυναικὸς πρὸς ἀσυγχώρητον ἀκρασίαν καλλωπιζομένης, II. S. 78. B. ἐπὶ τοσοῦτο προηνέχθη τρυφῆς καὶ τῆς αἰσχίστης ἡδονῆς καὶ ἀκρασίας, u. a. allerdings hervor, aber fühlen muß doch Jeder die große Härte, welche darin liegen würde, wenn P. in einer Stelle, die, frei von allen Vorwürfen, nichts als freundlichen Rath ertheilt, den Korinthern, denen zumal, welche sich der Enthaltsamkeit befleißigen wollen, Unenthaltsamkeit, Unmäßigkeit, wilde Lust, als wirklich vorhanden vorwerfen wollte. Es haben's auch Manche in der That gefühlt, und darum (z. B. Mosheim) das Wort als Unvermögen, völlige Enthaltsamkeit zu üben, erklären wollen, wodurch der Anstoß freilich wegfiele; aber wie soll es dies bedeuten können? Dies hat mich früher auf eine Erklärung geführt, die ich zwar nicht vollständig beweisen kann, aber doch hier zur Prüfung vorlegen will. ἀκρασία kommt nicht von κρατεῖν her, oder von ἀκρατής, wovon ἀκράτεια, sondern eben so von κε-

ῥάννυμι wie ἀμιξία von μίγνυμι, und bezeichnet einen Zuſtand, worin die χρῆσις entweder gar nicht, oder nur ſchwer und nicht auf die rechte Art erfolgt. Wäre es nun möglich dies auf den Nichtgenuß der ehelichen Luſt zu deuten, ſo fiele alles Harte weg, Artikel und Pron. erklärten ſich, weil dieſe ἀκρ. eben wirklich Statt findet, und P. könnte ſagen, der Teufel verſuche Eheleute, welche gar nicht mehr zuſammen lebten, wegen ihrer ἀκρ., wiefern dieſe ihm wirklich Urſache und Veranlaſſung giebt zur Verſuchung. Aber freilich, ob dieſe Deutung des Wortes möglich ſeyn ſollte, iſt mir höchſt ungewiß.

V. 6. 7. Eine Erklärung über das Geſagte, damit ſie ihn nicht mißverſtehen ſollen. τοῦτο δέ, dies aber, bezieht ſich gewiß nicht auf V. 8., wie manche gemeint, ohne zu bedenken, daß die Zwiſchenſtellung von V. 7. entgegenſteht, ſondern auf Vorhergeſagtes, und zwar, wie ich meine, auf alles das, was er durch den Gebrauch des Imperativs befohlen zu haben ſcheinen konnte, am meiſten aber wohl auf das πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι, was er freilich will, aber nicht als etwas ſchlechthin nothwendiges, ſondern nur als Vorbeugung gegen Verſuchungen des Satans. Er hat es geſagt κατὰ συγγνώμην, **ad modum veniae**, zugeſtehungsweiſe, οὐ κ. ἐπιτ., nicht befehlsweiſe, d. h. ſeine Meinung iſt nur geweſen, es ihnen zu erlauben, nicht es zu befehlen. Hätten wir nun nach θέλω das bisherige γὰρ beibehalten können, ſo würden wir ein μὲν hineindenken, und die zweite Hälfte als den Gegenſatz betrachten, ſo: denn ich wünſchte zwar, aber ꝛc. Nachdem wir δὲ aufnehmen müſſen, hangen die Gedanken ſo zuſammen, als ob nach λέγω dieſes μὲν geſtanden: Dies ſage ich zwar als Zugeſtändniß, nicht etwa als Befehl, doch wünſchte ich freilich, daß Jeder wäre wie ich. Aber u. ſ. w. θέλω, nicht ich will, fordere, befehle, ſondern: ich wünſchte, würde es gern ſehn. Vgl. V. 32. **XIV**, 5. Röm. **XVI**, 19. Alle Menſchen ſollen ſeyn wie er ſelbſt, d. h. ſo ganz entfernt wie er es iſt von aller Verſuchung zur Geſchlechtsluſt, und daher ehelos, wie Er. Hier iſt Manches über ſeine Eheloſigkeit geſprochen worden, zumal da Clemens Al. bei Euſeb. Kgeſch. **III**, 30. Ignatius Phil. 4. (der längern Recenſ.) ihn für verheirathet gehalten haben; nicht minder ob ſeine Freiheit von Verſuchungen aus Temperament oder woher ſonſt gefloſſen. Wir wiſſen von allem nichts; nur ſoviel iſt mir gewiß, daß zur Enthaltung ihn nicht eine bloße Kälte des Temperaments, ſondern Ueberzeugung und Ergriffenheit von ſeinen hohen Ideen und Entwürfen angetrieben habe. καὶ nach Vergleichungspartikeln iſt ſehr häufig; um ſo weniger möchte ich's mit Winer S. 487. und Billr. überflüßig nennen. Es dient zum Anzeichen, daß das, was vergleichungsweiſe mit et-

was anderm zusammengestellt wird, sich außer diesem irgend wo wirklich finde. Wir sagen, wenn auch seltner: so wie auch ich es bin. — Er wünschte es; doch — und damit beruhigt er sich — es kann nicht seyn; die χαρίσματα sind von Gott verschieden ausgetheilt; auch Keuschheit ist ein solches, stammt wie jede Befähigung von Gott, wird aber nicht allen zu Theil, und die's nicht haben, von denen darf man nicht fordern, was ohne dasselbe Niemand leisten kann. Aber ein χάρισμα bleibt's immer, und als solches etwas Vorzügliches. Damit ist sein der Ehe abgeneigter Sinn hinlänglich ausgesprochen.

V. 8 f. Während die ersten Verse sich durchaus auf die Fortsetzung des Umgangs in bereits geschlossenen Ehen bezogen, handeln die zwei nächsten von der Schließung neuer, ein Gegenstand, der von V. 25. an mit größerer Ausführlichkeit, doch vornehmlich nur in Bezug auf die Jungfrauen, verhandelt wird. Den Verheiratheten hat er den Umgang zugestanden, obwohl er wünschte, es wären alle Menschen ehelos wie er selbst. Den Unverheiratheten empfiehlt er wo möglich ehelos zu bleiben, und nur wenn sie der Enthaltsamkeit entbehren, erlaubt er ihnen die Ehe. Unter den ἀγάμοις verstehen sehr Viele (Beza, Grot., Cal., Mosh., Heydenr., Pott, Billr.) Wittwer. ἄγαμος, sagen sie, bedeutet überhaupt einen Ehelosen, gleichviel ob er schon in der Ehe gestanden oder nicht, kann also auch den Wittwer bezeichnen, für den die griech. Sprache ein eignes Wort nicht hat. Hier in Verbindung mit den Wittwen ist's um so natürlicher an Wittwer zu denken, als er ja späterhin der Unverheiratheten noch besonders gedenkt, und doch kaum denselben Gegenstand zweimal erwähnen wird, auch werden V. 11. geschiedene Weiber ἄγαμοι genannt. Obwohl diese Darstellung etwas für sich hat, so scheint mir doch der Gegensatz der γεγαμηκότων V. 10. sehr dagegen zu sprechen. Freilich mag es auffallen, daß er der Wittwer gar nicht erwähnt, aber wir haben kein Recht, hier, wo er nicht eine Abhandlung über das Eherecht schreibt, sondern Anfragen beantwortet, absolute Vollständigkeit von ihm zu fordern, und er konnte entweder nur keine Veranlassung haben, von Wittwern zu sprechen, oder in den Sitten des Volks oder den Bedürfnissen der Haushaltung oder Kinderzucht Gründe finden, den Wittwern die neue Verheirathung unbedingt zu gestatten, in welchem Falle ihre Erwähnung nicht von Nöthen war. Was die Wiederholung desselben Gegenstandes anlangt, so findet diese ja in Bezug auf die Wittwen V. 39 f. unläugbar Statt, und könnte es also mit gleichem Rechte auch in Betreff der ledigen Männer. Dies aber ist nicht einmal der Fall; denn V. 25 — 38. ist sein eigentliches Thema nur περὶ τῶν παρθένων, und der Männer

erwähnt er nur beiläufig. Von den geschiedenen Weibern konnte er V. 11. das Wort χῆραι nicht gebrauchen, denn die sind es nicht; auch war dort nur zu sagen, daß sie ohne Ehe bleiben sollten. Demnach erscheint mir die Sache noch keineswegs erwiesen; eine Zusammenstellung der ledigen Männer und der Wittwen aber konnte ohne Nachtheil gemacht werden, da dies die beiden Classen waren, über welche er gleichen Wunsch hegte, bei den Männern aus Gründen, die erst weiter unten vorkommen, bei den Wittwen wie es scheint wegen der Vorstellung von besonderer Heiligkeit des Wittwenstandes, die sich schon im A. T. findet, und auf welcher auch die Anordnungen 1 Tim. V, 9 ff. beruhen, wo ebenfalls der Wittwer keine Erwähnung geschieht. Ich kann nicht schlechthin läugnen, daß er auch sie hier im Sinne habe, doch sehr wahrscheinlich es nach dem Gesagten auch nicht finden. Er sagt nun, es sey ihnen gut, zu bleiben wie er selbst. Interessant ist, daß, während die Meisten hier den Beweis fanden, daß P. nie beweibt gewesen, Grotius vielmehr darin die sichre Andeutung fand, daß er Wittwer war. Und allerdings, wenn er es hier nur mit Wittwern und Wittwen zu thun hatte, konnte er von ihnen nicht verlangen zu bleiben wie er, ohne selbst Wittwer zu seyn. Wohl aber von den ledigen Männern, auf die, wie schon das Genus andeutet, sein Augenmerk mehr als auf die Wittwen gerichtet war. — Doch auch dies Ledigbleiben erklärt er nur für das Beßte, und befiehlt es nicht unbedingt, sondern setzt V. 9. den Fall, daß sie einer solchen Enthaltsamkeit nicht fähig seyen. Vollkommen richtig schreibt er daher εἰ οὐκ ἐγκρ., nicht εἰ μὴ ἐγκρ., indem er hier das μὴ ἐγκρατεύεσθαι als das wirkliche, also bejahend, annimt, nicht aber den Fall des ἐγκρ. von der Regel ausnimt. Vgl. Winer S. 404. In diesem Falle erlaubt er die Verheirathung, ja man kann wohl sagen, er gebiete sie, wiefern er sie als Mittel gegen den schlimmeren Zustand für nothwendig hält, welchen er πυροῦσθαι nennt, Brunst leiden, wie Luther gut übersetzt hat, dem auch Scholz gefolgt ist. Darüber finden sich in den Comm. mancherlei Auslegungen, die ich übergehe *), und meinen Lesern überlasse, was sie davon wissen oder sich dabei vorstellen mögen. Wiefern er aber auch hier nur sagt, Heirathen sey besser als Brunst leiden, spricht er wieder deutlich genug den Sinn aus, daß es nur unter zwei Uebeln das Kleinere sey.

V. 10 ff. Von Ehescheidungen. Bei dem, was V. 3—5. über Versagung der ehelichen Pflicht gesprochen worden,

*) Wer eine schöne Geschichte zur Erklärung lesen will, muß sie bei Lightfoot aufsuchen gehn.

war offenbar immer die Fortdauer des ehelichen Bandes vorausgesetzt, jetzt erst wendet sich der Ap. zu der Frage, ob eine völlige Lösung desselben zuläßig sey. Hier aber erhebt sich eine von den Ausl. zu wenig beachtete Schwierigkeit. V. 12. nehmlich werden den γεγαμηκόσιν im V. 10 f. οἱ λοιποὶ entgegengesetzt. Da sagt man nun zwar insgemein, hier sey von Eheleuten die Rede, welche beide christlich, dort von solchen, die in gemischter Ehe stehn, und beruhigt sich dabei *). Nun ist allerdings wahr, daß V. 12 ff. durchaus von gemischten Ehen gehandelt wird, hier, wenn er nicht ganz dasselbe in beiden Stellen gesagt haben soll, an solche nicht wohl gedacht werden kann. Aber daß er Jene τοὺς λοιποὺς nennt, ist doch höchst auffallend, und, wenn die Sache wirklich so ist, wie man sie vorstellt, eine unerträgliche Entgegensetzung. Nehmen wir aber an, V. 8 — 11. hangen enger an einander als man gewöhnlich glaubt, und P. spreche, nachdem er V. 8 f. von Eingehung neuer Ehen abgerathen hat, V. 10 f. nicht von Eheleuten überhaupt, sondern von Neuverehelichten, und zwar mit Rücksicht auf einen bestimmten Fall, und gehe dann V. 12. zu der übrigen Menge über, so erhält die ganze Sache eine andere Gestalt. Angenommen, es hatte in Korinth der Fall sich zugetragen, daß eine neue Ehe, und zwar vielleicht zwischen einem ledigen Manne und einer Wittwe, geschlossen war, und es gab dort Solche, welche dies für unerlaubt hielten, so mußte er sich zuerst darüber im allgemeinen erklären; da aber seine Erklärung abrathend ausgefallen, so konnte er fürchten, man möge daraus wieder folgern, es sey also eine solche neue Ehe wieder aufzulösen. Dies also muß er verbieten; dann aber kann er füglich zu den Eheleuten überhaupt übergehn, wo er nach dem schon Gesagten nicht mehr nöthig hat, sich gegen Scheidung überhaupt zu erklären, sondern nur noch den besondern Fall zu bedenken, wenn der eine Theil christlich war und der andere nicht. So schwindet alles was auffällig war. Für diese Ansicht spricht vielleicht schon die Zusammenstellung der ἀγάμων und der Wittwen (V. 8.), aber gewiß das Partic. Perf. γεγαμηκόσι, wodurch die, welche vor der obigen Anordnung schon in die Ehe eingetreten sind, als solche bezeichnet, und denen, die es noch nicht sind, gegenüber gestellt werden. Er sagt: die ἄγ. u. χῆρ. thun am beßten, nicht zu heirathen, können sie's nicht, so mö-

*) Nur Semler, allenthalben seiner Lieblingsvorstellung nachgebend, daß die paul. Briefe eigentlich nur an die Vorsteher und Lehrer der Gemeinen gerichtet seyen, findet auch hier diese Scheidung, so daß V. 8 — 11. von diesen, V. 12 ff. von denen handle, qui non sunt ex ordine ministrorum.

gen sie Ehen eingehn, die's aber schon gethan, müssen unbedingt darin verbleiben. Nicht minder scheint mir dafür, namentlich für Statt findende Rücksicht auf bestimmten Fall der sonst höchst auffällige Umstand zu sprechen, daß er hier des Weibes soviel, des Mannes nur beiläufig mit erwähnt. Sprach er ohne alle Rücksicht, so handelte er vom Manne mehr, oder von beiden gleichviel, und vom Weibe zuletzt; war aber der vorgekommene Fall der, daß ein Weib sich zu trennen wünschte, so bestimmte dies nicht nur die Ordnung sondern auch das Maß des Vorzutragenden. — Was nun die Scheidung selbst anlangt, so stand diese bei den Griechen (wenigstens in Athen) beiden Theilen, obwohl nur unter gewissen gesetzlichen Formen und Bedingungen frei; und hatte in sofern nichts auffallendes. Vgl. Nitsch Beschreibung des Zustandes der Griechen, her. v. Köpke Th. I. S. 442 ff. V. S. 506 f. *παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος*, in der Form ganz ähnlich wie Gal. II, 20. *παραγγ.* hat die Bedeutung des Befehlens, und kann hier wohl mit Absicht gebraucht seyn, da hier nicht Rath oder Wunsch, sondern wirkliches Gebot vorgetragen wird. Die Scheidung zwischen dem was Er, und dem was der Herr gebiete, ist interessant, und hat natürlich auch den Dogmatikern zu mancher Untersuchung Anlaß gegeben. V. 12. 25. erklärt er in eigenem Namen zu sprechen, ohne Gebot vom Herrn, V. 40. aber sucht er dem was er so als seine Ansicht (*γνώμη*) vorgetragen, durch die Bemerkung Auktorität zu verschaffen, daß auch Er (nicht nur die Gegner) *πνεῦμα θεοῦ* habe. Fände sich nun an unsrer Stelle in unsern Quellen kein Wort des Herrn, das solch ein Scheidungsverbot enthielte, so könnten wir leicht zu der Annahme versucht werden, P. leite das, was er im Namen des Herrn ausspricht, von besonderer Offenbarung ab, obwohl wir nicht begreifen würden, warum, wenn der Herr ihm Ein Stück offenbarte, nicht auch die übrigen. Nun aber findet sich ein sehr bestimmtes Wort der Art Matth. V, 31 f. parall. Luk. XVI, 18.; desgl. Matth. XIX, 3 — 9. parall. Mark. X, 2 — 12., und wir haben daher anzunehmen, daß P. dieses Wort gekannt, nicht zwar aus einer Schrift, aber durch Ueberlieferung, und darauf sich beziehe. Daß er der dort vorkommenden Ausnahme des Falles von Ehebruch hier nicht gedenkt, kann daher kommen, weil er sie nicht gewußt, wie denn auch Lukas sie nicht hat, oder auch nur daher, weil dieser Fall in Korinth nicht eingetreten war.

V. 11. *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ.* Uebersetzen wir hier: wenn sie sich aber (dennoch) trennt, so müssen wir annehmen, P. stelle zwar das *μὴ χωρισθῆναι* als Regel auf, meine aber die Befolgung derselben nicht schlechthin fordern oder nicht durch-

setzen zu können, und füge daher Anordnung bei, wie es dann gehalten werden solle. Da er aber doch gar nicht angiebt, unter welchen Umständen er eine Ausnahme gestatte, ist mir dies nicht wahrscheinlich. Denn was wäre das für ein Befehl, zumal im Namen Christi? Ich glaube daher, es finde auch hier wieder Rücksicht Statt auf bestimmten Fall, und müsse übersetzt werden: Wenn sie sich aber etwa schon getrennt haben sollte, nehmlich vor Empfang dieser jetzigen Anordnung. Er wußte vielleicht, daß es geschehen war, oder vermuthete es wenigstens, und drückt sich darum hier so unentschieden aus. Seine Anordnung für diesen Fall ist in voller Uebereinstimmung mit dem Gebote des Herrn, aber zugleich mit vieler Klugheit abgefaßt. Wiefern die Trennung gar nicht hätte erfolgen sollen, muß er Wiederanknüpfung des Bandes wünschen, und zwar so, daß der erste Schritt vom Weibe ausgehe, welche den Mann verlassen hat. Aber schlechthin fordern kann er dies nicht, weil er den durch die Verlassung gekränkten Mann zu ihrer Wiederannahme nicht zwingen kann oder will. Doch, damit das Weib wenigstens thue, was sie vermag, stellt er ihr die Alternative, entweder fortan ehelos zu bleiben, oder sich mit ihrem Manne wieder zu vereinigen, wohl in der Hoffnung, daß sie, jenes nicht wollend, dieses um so ernstlicher betreiben werde. Nur beiläufig, wie schon bemerkt, um doch für künftig mögliche Fälle nichts auszulassen, oder der Mißdeutung vorzubeugen, als sey dem Manne erlaubt, was dem Weibe verboten sey, setzt er hinzu *καὶ ἄνδρα — ἀφιέναι*. Der Infin. steht statt Imp., weil er das *παραγγέλλω* noch im Sinne hat. Einschließung der Worte *ἐὰν — καταλλαγήτω* als Parenthese ist nach dem Gesagten nicht zu gestatten. Hier aber, weil ein solcher Fall nicht vorgekommen, das Gebot also ganz auf die Zukunft gerichtet ist, wird dasselbe ohne alle Beschränkung ausgesprochen. *ἀφιέναι* kann hier fortschicken bedeuten, wiefern vom Manne dies gesagt zu werden pflegt, V. 13. ist es nur verlassen, wie so oft.

V. 12 ff. Der Fall mußte in der ersten Kirche oft vorkommen, daß von einem Ehepaare der eine Theil christlich wurde, und der andere beim alten, heidnischen oder jüdischen, Cultus blieb. Und zwar, wiefern die hellenischen Frauen an öffentlichen Orten wenig erschienen, in nicht christlichen Häusern aber P. schwerlich viel aus und eingehn konnte, möchte man vermuthen, daß öfter der Mann ohne sein Weib (die erst durch die Bekehrung des Mannes Kunde vom Christenthum erhielt) als das Weib ohne den Mann bekehrt worden sey. Nun entstand die Frage, ob in solchem Falle der christliche Theil zur Fortsetzung der Ehe verbunden oder berechtigt sey? Am häufigsten mußte sie bei gewesenen Juden oder Proselyten erhoben

werden, denn dem Juden erschien der Heide als unrein, der Umgang mit ihm als verunreinigend. Die Antwort konnte nicht ganz bestimmt ausfallen, wiefern P. nur über den christlichen Theil verfügen konnte, dem unchristlichen seine Freiheit lassen mußte. Da aber er in diesem Punkte sich über alles jüdische Vorurtheil erhoben hatte, an eine Verunreinigung durch Umgang mit Ungläubigen nicht glaubte, Statt dessen aber nicht allein das Eheband für unauflöslich ansah, sondern auch jedes Mittel die Ungläubigen für den Glauben zu gewinnen, so wie selbst benutzte, so auch von andern benutzt wissen wollte, so konnte er nur so entscheiden, wie er hier thut, daß nehmlich eine Trennung wegen Religionsverschiedenheit nie vom christlichen Theile ausgehn dürfte, wollte sie aber der andre Theil, der Christ in diesem Falle von dem Gesetz über Unauflöslichkeit der Ehen entbunden seyn sollte; und sein Bestreben mußte nur darauf gerichtet seyn, den christlichen Gatten durch Hebung des Vorurtheils von Verunreinigung und durch Hinweisung auf die Möglichkeit den andern zu bekehren, zur Geneigtheit, den Bund fortzusetzen, zu bewegen. Und eben das ist's, was er hier thut. V. 12. 13. wird die Vorschrift für den christlichen Theil klar ausgesprochen, für Mann und Weib besonders, um jeder Mißdeutung vorzubeugen. Es wird alles auf das εὐδοκεῖν, den guten Willen, den freien Entschluß, des nichtchristlichen Theils gestellt, und zwar, da von dem christlichen das εὐδοκεῖν gefordert wird, auf das συνευδοκεῖν desselben, d. h. auf seine Uebereinstimmung in diesem Sinne und Entschlusse. Für den möglichen Fall des Gegentheils wird V. 15. die völlige Freiheit des christlichen Theils ausgesprochen. Die Gründe finden sich V. 14. 16., so daß es fast scheint, als habe P. sich auf den zweiten erst besonnen, nachdem er die Trennung vom andern, widerwilligen Theile schon erlaubt. Der Satz V. 14., daß der ungläubige Theil in dem gläubigen, d. h. durch die Gemeinschaft mit ihm (ἐν hier gerade wie in der Formel ἐν Χριστῷ so oft), geheiligt sey, hat den Ausl. unglaubliche Noth gemacht, weil sie ihn mit ihrem System nicht zu vereinigen wußten. Da haben wir Erklärungen, bei denen ἡγίασται Hoffnung auf künftige Bekehrung bedeuten soll (Seml. nach Theod.), andere, welche fordern, ἀνὴρ und γυνὴ tropisch von der Ehe zu verstehn, und dgl. mehr. Wir übergehn sie alle, weil sie nur auf Systemen ruhn, und bedenken Folgendes: daß P. an eine sittliche Heiligung durch die Gemeinschaft mit dem christlichen Gatten nicht gedacht habe, kann man für gewiß annehmen, wiefern eine solche zwar wohl in einzelen Beispielen daraus hervorgehn, unmöglich aber dies als Regel aufgestellt werden konnte; dazu ist uns nicht unbekannt, daß ἁγιάζειν auch von ihm von

einer mehr äußeren Heiligung gebraucht werde, vgl. 1, 2., und überhaupt auch Sachen sowohl als Personen ἅγιοι heißen. Nun sind Mann und Weib Ein Leib nach P. eigener Ueberzeugung, d. h. so eng verbunden, daß das Prädicat des Einen auch Prädikat des Andern, das was dem Einen, auch dem Andern widerfährt. Während daher die Juden meinten, die Unreinheit des heidnischen Gatten werde den jüdischen anstecken, also unbewußt ein Uebergewicht des verunreinigenden Princips über das reinigende statuirten, kehrt Paulus, auf seinem Standpunkte des festen Glaubens an die Uebermacht des Göttlichen, dazu in dem Bestreben, seine jüdisch denkenden Leser zu beruhigen, die Sache um, und sagt: Warum wähnt Ihr denn, der heidnische Theil verunreinige den christlichen? Nein im Gegentheile der christliche heiliget den unchristlichen. Wir haben also hier keine andre Heiligkeit als eine, so zu sagen, levitische, als Gegensatz der ἀκαθαρσία zu fassende, und dürfen überdies nicht vergessen, daß P. selbst hier nicht tiefer eindringt, sondern nur ängstliche Gewissen zur Ruhe bringen will, was unter allem am beßten von Mosheim eingesehen ist, der, vielleicht zu weit gehend, in allem hier Gesagten bloße Akkommodation erblickte. Zum Beweise seiner Behauptung bringt er denn auch nichts weiter als ein wahres Argument **ad hominem**: ἐπεὶ ἄρα κτλ. d. h. wolltet Ihr annehmen, daß das Gegentheil Statt finde, so würde die Folge seyn (ἄρα), daß Eure Kinder unrein wären; nun aber sind diese heilig, also kann auch jenes nicht der Fall seyn. ἐπεὶ — ἐστὶν statt ἐπεὶ — ἂν ἦν, s. z. **V, 10.** Gewiß ist hier, daß P. den Satz τὰ τέκνα ὑμῶν ἁγιά ἐστιν als etwas bekanntes und auch in Korinth anerkanntes annehmen mußte, indem ohne dies sein Argument aller beweisenden Kraft ermangeln würde. Nun fragt sich, ob er mit dem Pron. ὑμεῖς nur die in gemischter Ehe Lebenden meine, wie die gewöhnliche Ansicht ist, oder wie de Wette (Theol. Stud. u. Kr. 1830. H. 3. S. 669. ff.) urtheilt, die korinth. Christen überhaupt. Wenn jenes, so mußte man voraussetzen, es sey in Korinth allgemeine Annahme gewesen, daß die in gemischter Ehe gezeugten Kinder Christenkinder, und als solche, obwohl nicht getauft (denn in diesem Falle hatte der Satz keinen Sinn), doch ἅγια wären. Wie wenig man aber zu dieser Voraussetzung berechtigt sey, liegt vor Augen, und ist von de Wette hinlänglich erwiesen worden, so daß, auch ohne auf den Wechsel der dritten und zweiten Person soviel Gewicht zu legen, wie er gethan, man doch kaum umhin können wird, sich seiner Ansicht anzuschließen.*)

*) Auch Neander (Pflanzung S. 171.) und Billroth sind derselben wenigstens nicht abgeneigt.

Dann aber muß seine Argumentation diese seyn: Wenn eine so innige Verbindung wie die des Gatten und der Gattin, den ungläubigen Theil nicht heiligen sollte, so müßten auch Eure Kinder, deren ganzes Verhältniß zur Gemeine nur auf ihrer Erzeugung von christlichen Aeltern ruht, ebenfalls unrein seyn; denn sie sind so wenig durch die Taufe geheiligt als jene. Nun aber seyd Ihr selbst des festen Glaubens, daß Eure Kinder eben dadurch, daß sie Eure Kinder sind, rein und heilig seyen, und sie sinds auch wirklich; also muß die bloße Verbindung mit einem Christen genügen, auch den andern Theil zu heiligen. Thut sie's aber hier, so thut sie's auch dort. — Die Richtigkeit des Arguments, sobald der Satz von den Kindern zugegeben wird, fällt in die Augen, so wie, daß de Wette und Neander die Stelle mit Recht als Beweis angesehen haben, daß zur Zeit Pauli keine Kindertaufe Statt gefunden. — V. 15. ist ὁ ἄπιστος von dem ungläubigen Weibe eben sowohl als von dem Manne zu verstehn, wie die Natur der Sache und der nächste Satz deutlich lehren. Will also der andre Theil sich trennen, χωριζέτω, so trenne er sich; in diesem Falle also soll man ihn nicht hindern, viel weniger zur Fortsetzung der Ehe zwingen wollen, der gläubige Theil οὐ δεδούλωται ἐν τοῖς τοιούτοις, ist nicht gebunden, eig. zum Sklaven gemacht und daher nun Sklave; ἐν τ. τ. kann als Mask. oder Neutr. verstanden werden, wenn jenes, so sind οἱ τοιοῦτοι solche Gatten, welche um Glaubensunterschiedes willen sich trennen wollen, und sowohl der Plural läßt sich rechtfertigen, wiefern doch P. unter dem ἄπιστος nicht Einen, sondern Mehrere im Sinne hatte, als auch die Präpos. ἐν, die (auch in ächter Gräcität) mehrmals steht, wo mit dem bloßen Dativ auszukommen wäre, vgl. XIV, 11. Ist es Neutrum, so kann es zwar nicht mit Pott auf die vorhergehende Anordnung bezogen werden, denn diese wäre nicht τὰ τοιαῦτα zu nennen, sondern ταῦτα, wohl aber als Bezeichnung eines solchen Falles, solcher Verhältnisse, verstanden werden. Ganz sicher läßt sich's kaum bestimmen, welches Genus P. gedacht habe. ἐν δὲ — θεός. ἐν scheint für εἰς zu stehn, und zu Gal. I, 6. habe ich nachgewiesen, wie gerade bei καλεῖν P. öfter ἐν zu setzen pflege, wo von dem Zwecke die Rede ist, zu welchem Gott die Menschen rufe. Der Satz selbst aber ist nicht Gegensatz eines vorhergehenden, indem sich kein solcher findet, dem er entgegen gestellt werden könnte, sondern beschränkender Anhang zum Ganzen: Doch, wie es auch komme, nicht zu Streit und Unfrieden, sondern zum Frieden hat uns Gott gerufen, dieser also muß auch hier in jedem Falle erhalten werden. Uebrigens scheint es fast, als habe P. den Gedanken nur angefügt, um sich mit ihnen zu dem neuen Grunde Bahn zu

machen, den er V. 16. für das Zusammenbleiben aufstellen will. Er leitet ihn aus der Möglichkeit her, den andern Theil zu retten, d. h. zum Christenthume zu bekehren. Als Heide ist er τέκνον ὀργῆς (Eph. II, 3.) und der ἀπώλεια verfallen, wird er für's Christenthum gewonnen, σώζεται, wer ihn also gewinnt, σώζει αὐτόν, eine Form der Sache, die P. um so zweckmäßiger gewählt hat, je mehr er bei den Gatten Liebe zu erwarten berechtigt war.

V. 17. Die Construkt. ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν für ἕκαστος ὡς ἐμέρισεν αὐτῷ, und ἕκαστον ὡς κέκληκεν für ἕκαστος ὡς κέκλ. αὐτὸν ist ganz wie Röm. XII, 3. oben III, 5., und ähnlich wie unten X, 16. Der Sinn des hier gegebenen Gebotes kann nach den Erläuterungen, die V. 18 ff. davon gegeben werden, nur dieser seyn, es solle ein Jeder mit dem Lebensloose, welches Gott ihm zugetheilt, zufrieden seyn, in der Stellung, in welcher ihn Gottes Ruf getroffen, seinen Lauf zum Ziele fortsetzen; sich nicht hinausdrängen in andere Verhältnisse, nicht in dem Wahne, es hange das Heil an dieser oder jener äußern Lage, die verlassen, in die ihn Gott gebracht. Dieser Gedanke steht mit der Mahnung an den gläubigen Theil gemischter Ehepaare, die Trennung, wenn sie ja eintreten müsse, nie von sich ausgehn zu lassen, in so enger Verwandtschaft, daß, zeigte sich auch nicht überhaupt die ganze Stelle V. 18 — 24. als bloß erläuterungsweise und beiläufig, wenn auch höchst zweckmäßig, eingeschoben, wir dennoch unsern Vers nicht ohne Beziehung zu jener Mahnung würden denken können. Er enthält aber das im Allgemeinen, was bisher in Bezug auf ein bestimmtes Verhältniß angeordnet worden, was auch im Folg. wieder geschieht. Wir suchen ein Zeichen der Verbindung, und entdecken nichts, als εἰ μὴ voran. Was damit thun? Zum vorigen Verse ziehn, gleichviel ob εἰ in ἤ umwandelnd oder nicht, immer in dem Sinne: oder nicht? Man hat's versucht, schon bei den Alten, auch Morus in neuerer Zeit, aber es geht nicht an; nicht nur weil Hinzufügung dieses „Oder nicht" die Frage des 16. V. verderben würde, sondern auch hauptsächlich weil dann οὔ stehn müßte nicht μή. Die Annahme, es sey hier εἰ μὴ = ἀλλὰ oder πλήν, so beliebt sie ist, ja für so anerkannt sie von Vielen gehalten wird, so wenig kann ich ihr beitreten. Wie sollte eine solche Bedeutung möglich seyn? Man beruft sich ohne Ausnahme auf Gal. I, 7., aber dort bedeutet εἰ μὴ nichts als nisi wie allenthalben; auch zum Theil auf Gal. II, 16., aber daß man dazu kein Recht habe, wird die Betrachtung der Stelle, die von ganz andrer Art ist, zeigen, wenn man auch meine dort gegebene Erklärung nicht annimt. Noch eins bleibt übrig, εἰ μὴ als Vordersatz zu fassen, und ent-

weder mit Pott mit V. 15., oder was weit leichter wäre, mit V. 16. zu verbinden. So wollten's Mehrere vor Beza, desgl. Knatchbull, Hombergk, Mosh., Bengel. Diese Fassung hat das Unbequeme, daß es dann eigentlich heißen müßte: εἰ δὲ καὶ μή; aber der Zusammenhang ist trefflich. Kannst du auch wissen, ob du den ungläubigen Theil retten wirst? Wenn aber auch nicht, in jedem Falle gilt die allgemeine Regel u. s. w. Was hier das Rechte sey, wird kaum jemals entschieden werden, von Seiten des Sinnes hat die letzte Erklärung wohl das Meiste für sich. — Die an sich nicht nothwendige Bemerkung, daß er allenthalben so anordne, ist offenbar durch den Verdacht hervorgerufen, in welchem P. in Korinth stand, sich nicht gleich zu bleiben, hier zu fordern, was er dort nicht forderte, den Einen mehr den andern weniger Lasten aufzulegen. Die Anstifter dieses Verdachts sind leicht zu errathen. Es sind seine Gegner von der petrinischen Partei. Zur Erläuterung und beispielsweise läßt er nun einige andere Lebensverhältnisse eintreten, in welchen er den nehmlichen Grundsatz befolge und befolgt wissen wolle, und deren Erwähnung in den Bedürfnissen der damaligen Zeit begründet ist.

V. 18 f. Das Verhältniß der Beschnittenen und Unbeschnittenen. Die Vordersätze, ihrem Wesen nach hypothetisch, erscheinen in der Form von Fragen, wie bei allen Völkern gebräuchlich ist. Andere (z. B. Winer S. 478. Bernhardy gr. Synt. S. 385.) lassen die Frage nicht gelten, sondern nehmen solche Sätze als reine Assertion. Es kommt nicht viel darauf an, und im Lat. und Griech. läßt sich der Beweis auf keine Seite führen; aber die Analogie solcher Sprachen, wo das Verbum im Fragesatze eine andere Stellung gegen das Subjekt erhält, z. B. der deutschen, englischen, französischen, ist für die Frage, und hier, glaube ich, ist sie zu beachten. μὴ ἐπισπάσθω. Die gelehrten Forscher haben Vieles gesammelt, woraus zu ersehen, daß die Juden entweder um ihr Judenthum zu verbergen, oder um beim Uebertritt zum Heidenthum die letzte Spur ihrer Nationalität zu tilgen, sich durch eine chirurgische Operation eine neue Vorhaut zu verschaffen wußten; vgl. eine Abh. von Groddek bei Schöttgen. Nicht unmöglich daher, daß auch die übertriebenen Pauliner in ihrem Hasse gegen das Judenthum etwas der Art gethan, oder P. wenigstens ein solches Verfahren befürchtete. So gleichgültig aber am Ende die äußere Handlung ihm erscheinen mußte, so konnte er doch den Sinn nicht billigen aus welchem sie hervorging. Denn es war derselbe Sinn, welcher die Gegner antrieb, die Beschneidung von den Heiden zu fordern, das nehmliche Haften am äußern Werk, in dem Wahne, als hange das Heil daran, während P.

überzeugt war, daß daſſelbe an nichts äußerlichem hange, ſondern allein an der innern Verfaſſung des Gemüths. Darum will er, Jeder ſoll ſo bleiben, wie er war in dem Augenblicke, wo er Chriſt wurde. Der Grund V. 19. Der Gedanke iſt offenbar derſelbe wie Gal. V, 6., und jeder von beiden kann den andern erklären. Hier ſagt er, Beſchneidung ſowohl als Vorhaut ſey nichts, dort, ſie vermöge oder wirke nichts, offenbar, wenn nicht in gleichem, doch in ſehr ähnlichem Sinne; hier thut er's ohne Beiſatz, dort mit den Worten ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. in der Gemeinſchaft Chriſti, oder im Chriſtenthum. Das nehmliche kann er auch hier gedacht haben, es würde völlig paſſen. Hier ſagt er im Gegenſatz τήρησις ἐντ. θεοῦ, Beobachtung der Gebote Gottes, nehmlich ſey etwas, habe allein eine Geltung in dieſer Verfaſſung (πᾶν ἐστιν mit Billroth kann ich nicht hinzudenken, obwohl ich ihm die Richtigkeit des Gedankens gern einräume), dort, πίστις δ' ἀγάπης ἐνεργουμένη, durch Liebe thätiger, ſich erweiſender Glaube, d. h. eben die wahre, einzig gültige Beobachtung der göttlichen Gebote. Je mehr aber dieſe beide Stellen übereinſtimmen, um ſo geneigter werden wir ſeyn, die meines Erachtens wenigſtens in den Zuſammenhang paſſende einfache Erklärung der Worte: Nicht Beſchneidung, nicht Vorhaut hat in der neuen Verfaſſung irgend einen Werth, ſondern allein wahrer Gehorſam gegen Gott, der minder einfachen Billrothſchen vorzuziehn: an ſich ſey beides indifferent, dergleichen habe nur Werth, in ſofern es eine Beobachtung der Gebote Gottes ſey.

V. 20. Derſelbe Gedanke wie V. 17., noch einmal wiederholt V. 24., offenbar weil dem Ap. viel daran gelegen war, ihn ſeinen Leſern einzuprägen. Jeder bleibe, ſagt er, ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη d. h. ἐν ᾗ ἐκλ. nach dem bekannten Gebrauche der Griechen, die zu wiederholende Präp. im Relativſatz auszulaſſen, vgl. Matthiä Gr. §. 595. Winer S. 355. κλῆσις bekanntlich ſonſt immer der an den Menſchen ergehende Ruf Gottes. In unſerm Zuſammenhange aber kann P. nicht ermahnen wollen, in dieſem Rufe, d. h. demſelben treu zu bleiben, ſondern nur in der Stellung zu bleiben, in welcher Jeder ſich zu der Zeit befunden, als ihn Gott gerufen habe. Nun findet ſich zwar keine Stelle weiter, wo κλῆσις ſo (wie unſer Beruf) gebraucht wäre, aber es bleibt uns doch nichts übrig als dem Worte dieſe Bedeutung beizulegen. Ob übrigens der Satz zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gezogen werden ſolle, läßt ſich kaum beſtimmen, da er zu beiden paßt.

V. 21 f. Ein zweites Beiſpiel, von der Sklaverei. Welche Schwierigkeiten dies Verhältniß bei ſeinem handgreiflichen Widerſtreite gegen das chriſtliche Freiheitsprincip darbot, und

welche Feinheit der Behandlung es erforderte, wenn es nicht zu großen Wirrniſſen, inneren und äußeren, hinführen ſollte, darüber habe ich zu Eph. VI, 5—9. geſprochen, aber auch gezeigt, wie trefflich Paulus, geleitet vom ächten Geiſte des Chriſtenthums, den Weg gefunden hatte, ohne alle Störung der äußeren Verhältniſſe von innen heraus das mangelnde Gleichgewicht herzuſtellen. So auch hier. Biſt du als Sklave gerufen? ſagt er, d. h. warſt du ein Sklave, als Gott dich zu ſich lud? μή σοι μελέτω, es mache dir keinen Kummer, laß dich's nicht kümmern; es bringt dir keinen Schaden. ἀλλ' εἰ καὶ — χρῆσαι. Nimt man hier εἰ καὶ conceſſiv, etiam si, wie 2 Kor. IV, 16. V, 16. VII, 8. 12. XII, 15. Kol. II, 5., ſo iſt ἀλλὰ ſteigernd: ja ſogar wenn du frei werden kannſt, und zu μᾶλλον χρῆσαι kann nur noch gedacht werden τῇ δουλείᾳ, ſo bleibe um ſo vielmehr ein Sklave. So Syr. (ܐܢ ܠܟ ܥܒܕ ... ܐܠܐ ܐܦ ܗܟܢܐ ... ܠܟ ܢܗܘܐ ܥܒܕ), die griech. Ausl., Wolf, Bengel, A. Von Seiten der Sprache ſteht hier nichts oder höchſtens das entgegen, daß das χρῆσθαι dann nicht recht paſſen will. Aber ſehr zu bezweifeln iſt doch, ob es mit dem Sinne unſers Apoſtels irgend harmonire, den Sklaven der auf rechtmäßige Weiſe zum Beſitz der Freiheit gelangen könnte, welche er ſelbſt zwar nicht überſchätzte, aber doch hoch ſchätzte und allenthalben in Anſpruch nahm, von Benutzung dieſer Gelegenheit abzumahnen, und das Begehren an ihn zu ſtellen, ohne Noth für immer in einer Stellung zu verharren, deren Widerſinnigkeit er fühlen, und welche dem Sklaven ſo oft in ſeinem Chriſtenthume hinderlich werden mußte. Daher wundere ich mich gar nicht, die Mehrzahl der Ausleger, die neueren zumal, in der Anſicht einſtimmig zu ſehn, daß P. vielmehr rathe, ſich des Vermögens, frei zu werden, noch lieber zu bedienen. Dann ſind freilich εἰ und καὶ zu trennen, der Vorderſatz iſt nicht mehr conceſſiv, ſondern rein hypothetiſch, und καὶ ſteigernd, aber eigentlich zu ἐλεύθερος gehörig, ἀλλὰ adverſativ; d. Sinn: aber wenn du gar frei werden kannſt, bediene dich deß noch lieber. So empfiehlt ſich dieſe Erklärung allerdings von Seiten der Sprache weniger als die andere, aber ſie kann doch geduldet werden, und ſelbſt wenn Sprache und Geiſt in wirklichem Conflikte ſtänden, würde der Geiſt obſiegen müſſen; wie vielmehr hier, wo dies noch nicht der Fall iſt? Bei der alten Erklärung ſchließt ſich V. 22. an die letzten Worte ſo gut wie an die erſten, bei den neueren nur an dieſe an, und die zweite Hälfte von V. 21. iſt nur noch beiläufig und parenthetiſch. Wir erhalten hier den Grund des μή σοι μελέτω. — ὁ ἐν κ. κλ. δοῦλος = ὁ δοῦλος ὁ κληθεὶς εἰς τὸ εἶναι ἐν κυρίῳ,

oder ὅς τις δοῦλος ὢν ἐκλήθη εἰς τὸ εἶναι ἐν κυρίῳ, wer als Sklave, im Stande des Sklaven, zur Gemeinschaft des Herrn, d. h. zum Christenthum, gerufen worden ist. Ein solcher ist ἀπελεύθερος κυρίου. Das Bild ist schön, wiefern es uns belehren soll, daß mit dem Eintritt in die Gemeinschaft mit ihm die wahre Freiheit eintrete, die nur inwendig, im Geiste, ist, und darum des Sklaven Eigenthum seyn kann nicht minder als des Freien (vgl. 2 Kor. III, 17.); aber die hinkende Seite hat es, daß libertus alicujus eigentlich den bezeichnet, den sein bisheriger Herr aus seiner Dienstbarkeit freigelassen hat, hier aber Christus den Menschen von ganz andern Herren freigemacht, und dafür nicht minder als den Freien in seinen Dienst genommen. Daher ist auch der Gegensatz, daß der als frei Berufene ein Knecht Christi sey, so wahr er ist, mehr glänzend als genau; denn in der δουλεία Χριστοῦ sind Herr und Sklave einander gleich, ja wenn wir die Freilassung als die von der Sünde nehmen wollen, eben so sehr auch beide ἀπελεύθεροι. Ohne durch diese Bemerkungen den Geschmack an der rednerisch schönen Darstellung irgend Jemand verderben zu wollen, habe ich nur verhüten wollen, daß man nicht allzuernste Deutungen derselben unternehme.

V. 23. Die Bezeichnung δοῦλος Χρ. weckt im Ap. eine andere Vorstellung, nehmlich die des Preises, womit Christus seine δούλους sich erworben, denn dies, und nicht die Loskaufung von der Knechtschaft liegt im ἀγοράζειν, und daran knüpft er eine zum eigentlichen Thema nicht gehörige, also beiläufige und parenthetische Ermahnung, nicht Knechte der Menschen zu werden. Diese ist offenbar weder an die Sklaven noch an die Herrn, sondern an die Kor. überhaupt gerichtet, daher auch wieder die zweite des Plural erscheint. Ganz verfehlt ist also gewiß Heydenreichs Auffassung, als wolle er nur die Freien ermahnen, sich nicht etwa um Gewinsts willen in wirkliche Sklaverei an Andere zu verkaufen. Die Ermahnung muß eben darum, weil er sie plötzlich und ohne Nöthigung im Zusammenhange bringt, einen Gegenstand betreffen, der ihm sehr wichtig war, der ihm, indem er den Brief schrieb, dauernd in der Seele lag; er mußte die Korinther in Gefahr glauben, das zu thun, wovor er warnt, oder er ließ die Warnung weg. Ist aber dies, dann möchte die Ansicht derer wohl nicht mehr zu fern liegend erscheinen, welche auf die Gefahr sehn, worin die Korr. eben damals standen, durch ihre Parteigetriebe, ihr engherziges Haften an den Worten, ja oft nur am Namen dieses oder jenes Lehrers, anstatt allein des Herrn, anderer Menschen, des Paulus, Apollos, Kephas u. s. w. Knechte zu werden. Dagegen hatte er schon gekämpft, das mußte ihm einfallen, wenn er sie

als δούλους Χριστοῦ dachte, davor konnte er nicht zu sehr warnen.

V. 24. Nochmalige Wiederholung der Ermahnung zur Zufriedenheit mit der einem Jeden angewiesenen Stellung. Besonderes hat sie nichts als das μένειν παρὰ θεῷ, das aber sofort sich selbst erklären wird, wenn wir bedenken, daß Gott, wenn er den Menschen ruft, ihn aus der Entfremdung, die unter dem Bilde räumlicher Entfernung gedacht wird, in seine Gemeinschaft, also zu sich, in seine Nähe ruft. So hat nun der Mensch dafür zu sorgen, daß er, einmal zu Gott gelangt, sich nicht abermals von ihm entferne, sondern bei ihm bleibe, ἵνα παρεδρεύῃ τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως (V. 35.). Bei dieser einfachen, in den Worten wie in der paul. Vorstellungsart gleich begründeten Auffassung werden wir der andern, in den Commentaren hin und her gegebenen, kaum mehr bedürftig seyn.

V. 25 ff. Ein neuer Abschnitt, περὶ τῶν παρθένων, schon durch diese etwas förmlichere Ueberschrift als solcher angekündigt, und wahrscheinlich Antwort auf eine an den Ap. ergangene Anfrage. Die παρθ. haben viele Ausl., Mosh., Beng., Seml., Schulz, Zach., Flatt, Pott, als commune von Unverheiratheten beider Geschlechter erklärt, dadurch bewogen, daß wirklich im Folg. von Männern eben sowohl als von Jungfrauen die Rede ist. So wahr indeß dieses ist, so kann ich doch nicht beistimmen, aus folg. Gründen: 1) der Sprachgebrauch von παρθένος für beide Geschlechter ist keineswegs ein gewöhnlicher, und P., wo er es braucht, bezeichnet damit nur Jungfrauen; 2) die Erwähnung der Männer ist nur eine beiläufige, zur Erläuterung dienende, der Hauptzweck aber, wie aus V. 36 — 38. zu ersehen, die Belehrung, wie mit den Jungfrauen zu verfahren sey. Und dies natürlich; die Männer waren frei, konnten nach eigenem Belieben heirathen oder nicht, und was P. darüber denke, hat er V. 1. 8 f. schon gesagt; über sie war weiter nichts zu fragen, und vielleicht gar nicht gefragt worden. Anders mit den Töchtern; diese handelten nicht aus eigener Wahl, sondern wurden von Freiern gesucht, und die Väter wünschten zu wissen, ob sie ihnen ihre Töchter geben dürften, wünschten's wohl um so mehr, als es ihnen wenig gleichgültig war, sie zu behalten oder nicht. Hierüber also hatte man bei P. nachgefragt, und hierüber kündigt er in diesen Worten die Antwort an, in der er sich dann etwas weiter verbreitet, als eigentlich der Umfang der Frage war, um wo möglich auch die Freier von der Bewerbung um die Jungfrauen abzubringen. ἐπιταγὴν κ. οὐκ ἔχω, sagt er, und auch auf uns ist kein Gebot Christi über diesen Punkt gekommen. γνώμην δὲ δίδ., γν. ist nicht Rath, sondern Ansicht,

die aber freilich zum Rathe wird, sobald sie sich auf das bezieht, was zu thun oder zu lassen ist. Um aber der Ansicht doch auch von außen her eine Gewähr zu bieten, setzt er hinzu ὡς ἠλεημένος — εἶναι, als einer der ꝛc. πιστὸς wird verschieden erklärt, Schrader faßt's als gläubig, wie es freilich vorkommt, aber da es doch hier auf seinen Glauben gar nicht ankam, kaum an unsrer Stelle. Andere fassen das Wort in der Bedeutung wahrhaft, zuverläßig, fide dignus, wie es 1 Tim. I, 15. III, 1. IV, 9. 2 Tim. II, 11. von einer Rede, 1 Kor. I, 9. 1 Thess. V, 24. 2 Tim. II, 13. von Gott gesagt wird. Dagegen wäre nichts zu sagen, wiefern Wahrhaftigkeit und Zuverläßigkeit eines Menschen im Allgemeinen auch für besondern Fall eine Gewähr darbietet; aber diese Zuverlässigkeit ist, wenigstens was den Willen anlangt, in der Treue mit enthalten, und da diese diejenige Eigenschaft ist, welche er als Diener Christi für sich in Anspruch nimt (IV, 2.), und er 2 Kor. IV, 1. eben seine Dienerschaft dem ἐλεηθῆναι zuschreibt, so scheint mir dies die richtigste Fassung des Worts an unsrer Stelle. Wiefern er ein treuer Diener Christi ist, läßt sich von ihm erwarten, daß er auch da, wo er nur eigne Ansicht zu geben weiß, doch guten Rath nach bestem Wissen geben werde. Unrichtig dagegen muß uns die von Schulz, Schleußner, Krause, A.*) aufgestellte Erklärung: dem die Predigt des Evang. anvertraut worden ist (πεπιστευμένος τὸ εὐαγγ.) erscheinen, da sich eine solche Bedeutung des Adj. weder aus P. selbst noch sonst woher erweisen läßt. Der Weg wie er πιστὸς geworden wird durch ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου bezeichnet. Daß das Vb. ἐλεεῖν nicht nur bedeute: Mitleid oder Erbarmen, sondern überhaupt Güte, Freundlichkeit üben, ist zu Röm. XI, 30. schon gezeigt worden. Der Inf. dabei ist Bezeichnung des Zwecks, der durch das ἔλεος erreicht werden sollte, und nun erreicht ist, also der Sinn: durch Gottes Güte bin ich in meinem Dienste treu gemacht worden, und als solcher gebe ich meine Meinung zu erkennen.

V. 26. νομίζω οὖν. Das Verb. erklärt sich daraus, daß er nur γνώμην versprochen hat, die Partikel aber aus der Bedeutung der letzten Worte. Diese enthalten seine Rechtfertigung darüber, daß er ihnen γνώμην giebt, und nachdem er diese ausgesprochen, führt er sie durch οὖν in die Sache selbst. Nur die Kürze der Rechtfertigung ist Ursache gewesen, daß man die Part. mißverstanden und durch γὰρ erklärt hat, das, wiefern der Satz Erklärungssatz ist, allerdings auch stehen konnte. Die

*) Nicht Semler und Rosenmüller, wie Pott behauptet, denn beide geben es durch fidus. Ros. führt die Schulzische Erkl. nur an.

unbequeme, tautologische Form des Satzes ist allen Auslegern aufgefallen, und sie haben sich auf verschiedene Art zu helfen gesucht, den Anstoß wegzuräumen. Aber die Hülfen, die man gebracht hat, haben wenig Ansprechendes. Das meiste noch die Heydenreich'sche Auffassung, welcher schreiben will ὅ τι — ἀνθρώπῳ, τὸ οὕτως εἶναι, in diesem Sinne: Ich meine daß wegen der ἐνεστ. ἀν. den Jungfrauen eben das nützlich sey, was (wie oben V. 1. gesagt) dem Manne, nehmlich ehelos zu bleiben. Aber sie hat doch auch den Mangel, daß einmal ὅ τι für ὅπερ genommen werden müßte, und sodann ἄνθρωπος als Bezeichnung des Mannes im Gegensatze gegen die Jungfrau ganz unmöglich ist. Wir müssen also doch annehmen, P. sey durch die Worte διὰ τ. ἐν. ἀν. aus der Construktion gebracht worden, obwohl man nicht begreifen kann, wie diese wenigen Worte das vermocht, und fange darnach den Satz von neuem an. Sein Sinn ist also, es sey dem Menschen, überhaupt Jedem, ob er Mann sey oder Weib, das Beßte, ehelos zu bleiben. Denn daß οὕτως εἶναι dies bedeute, und weder wie Heumann wollte, οὕτως auf das Folg. gehe (sich so zu verhalten, wie nun folgt), noch auch οὕτως εἶναι bedeute, in dem Stande, der Ehe oder Ledigkeit, bleiben, in dem man einmal ist, was Bengels Meinung war, ist wohl für anerkannt zu halten. Doch auch ὡς κἀγὼ zu ergänzen ist nicht nöthig, sondern es ist dieselbe Form, die sich auch in unsrer Sprache findet, so bleiben, d. h. nicht heirathen. Hier aber wird ein Grund hinzugefügt, den er bisher nicht genannt hat, im Folg. aber mehr urgiren wird, wahrscheinlich, um die Väter der Jungfrauen, von denen allein die Entscheidung über ihre Töchter abhing, williger zu stimmen für die Befolgung seines Raths. Der Grund ist die ἐνεστῶσα ἀνάγκη. ἀν. hier nicht Nothwendigkeit oder Zwang, sondern Noth oder Bedrängniß, wie Luk. XXI, 23. 2 Kor. VI, 4. 1 Thess. III, 7. ἐνεστῶτα sind Röm. VIII, 38. Gal. I, 4. praesentia, hier aber die ἐν. ἀν. wohl nicht praesens sondern instans, die bevorstehende, bald zu erwartende Noth. Aber von welcher spricht er? An Vieles hat man gedacht, an die Beschwerlichkeit der Ehe überhaupt, an die Theuerung unter Claudius, an die Zerstörung Jerusalems, an Kriegsnoth, die Achaja zu erwarten gehabt, an Verfolgungen im Allgemeinen, und am wenigsten, woran man am meisten sollte, an die Noth, welche der als nahe erwarteten Parusie vorangehn sollte. Doch von Einigen, zuletzt von Billr. und Schrader (freilich nach seiner Art) ist es geschehn, und ganz gewiß das Rechte.

V. 27. δέδεσαι — λύσιν. Dieser erste Theil ist, da P. doch hier gar nicht von den Verheiratheten sprechen will,

wohl nur conceſſiv zu faſſen; zwar, biſt du gebunden, ſo ſuche keine Löſung, und hervorgegangen aus der Beſorgniß, es könnte wohl aus dem Geſagten dieſer oder Jener Anlaß nehmen, das ſchon beſtehende Eheband zu trennen. Der ganze V. aber nebſt der erſten Hälfte des folg., der noch im Allg. ſtehen bleibt, iſt bloße Vorbereitung auf die für die Jungfrauen zu machende Anwendung. Der Dat. γυναικὶ iſt wie Röm. VII, 2. inſtrumental zu faſſen: durch ein Weib. λέλυσαι — γυναῖκα. Wiefern hier λέλ. Perf. iſt, ſagt freilich Paulus: du biſt getrennt worden, und könnte ſich nicht anders ausdrücken, wenn er wirklich Geſchiedenen eine zweite Heirath abrathen wollte, wie Mosh., Seml., es erklärten. Aber der Zuſammenhang lehrt, daß er hier nicht gegen zweite Ehe, ſondern gegen Eingehung der Ehe überhaupt ſprechen wolle, und daher wird λελυμένον εἶναι allgemeiner gefaßt werden müſſen, = χωρὶς γυναικὸς εἶναι ohne weitere Frage, ob auf dieſe oder jene Art. Daß er gerade dieſes Verbum brauchte, davon lag die Urſache in λύσις das vorangeht.

V. 28. ἐὰν — γαμήσῃς aber auch wenn du heiratheſt, verum etiam si duxeris uxorem. ἐὰν καὶ erklärt ſich daraus, daß das Heirathen dieſem Worte zuwider, wiefern man denſelben als Befehl nahm, als Sünde erſcheinen konnte. Daß nun die ſcheinbar zu erwartende Folge dennoch nicht eintrete, das drücken die Partikeln aus. οὐχ ἥμαρτες, non peccasti, wiefern nehmlich das γαμῆσαι als ſchon geſchehen gedacht wird, wenn auch erſt in Zukunft, iſt auch das ἁμαρτεῖν, das in jenem enthalten, alſo gleichzeitig iſt, bereits geſchehn. Der Grund liegt im Vorigen. P. hat hier kein Gebot gegeben, nur Anſicht ausgeſprochen und Rath ertheilt; dem nicht zu folgen, iſt nicht Sünde, ſondern Unklugheit. Nun erſt geht er zur Sache ſelbſt über, und macht die Anwendung vom Geſagten auf die Jungfrau. Eben ſo auch, ſagt er, die Jungfrau ſündiget nicht, wenn ſie heirathet; doch — und nun beginnen die Gründe dagegen — θλῖψιν — φείδομαι, werden ſolche Leute Noth davon haben für ihr Fleiſch, ich aber möchte Euer ſchonen. οἱ τοιοῦτοι, die welche dem guten Rath entgegen heirathen, Mask. weil Mann und Weib beide gedacht werden. Die θλῖψις können wir im Zuſammenhange mit dem Folg. nicht etwa von allerlei innerer Noth verſtehn, die etwa die σὰρξ als Sinnlichkeit mit ihren Trieben dem Geiſte bereiten werde, — auch würde dann wohl nicht θλ. ſondern πειρασμὸς geſagt ſeyn —; ſondern von der äußern Noth, welche bei der allgemeinen Bedrängniß die Verehelichten ganz beſonders treffen werde; folglich iſt der Dativ nicht inſtrumental, ſondern Bezeichnung deſſen, was von der θλ. betroffen wird: Sie werden Noth haben für ihr Fleiſch,

d. h. für ihren äußern Menschen, werden mancherlei Noth und Plage im äußern Leben auszustehen haben. Diese aber möchte er ihnen gern ersparen, und darum räth er ihnen ab. Diese Deutung und Verbindung der Worte ἐγὼ — φείδομαι ist so einfach, und hängt logisch und sprachlich so gut mit dem Uebrigen zusammen, daß wir sie wohl für die richtige anerkennen, und alle übrigen, die noch hie und da versucht worden sind, bei Seite setzen dürfen.

V. 29. Hier kommt sehr viel darauf an, wie man die Worte τοῦτο δέ φημι verstehen will. Nimt man sie gleichbedeutend mit λέγω δὲ τοῦτο I, 12., so will P. schon Gesagtes durch das Folg. erklären oder begründen: Ich meine die Sache so, oder: ich sage das darum, weil u. s. w. Letzteres nur möglich, wenn ὅτι im Texte bleibt, was ich mit Lachm. ausgeworfen habe; bei Annahme bloßer Erläuterung kann ὅτι fehlen. Nun aber erstlich, sehen wir auf das Folgende, so ist es gar nicht Erklärung über seine Meinung im Vorigen, sondern es sind Regeln, die er giebt, wie man in den Zeiten, worin man stehe, sich verhalten müsse in Bezug auf die Güter und Schicksale des Lebens, jene Worte aber V. 27 f. sind schon vollkommen klar. Zweitens, es hat wenig Wahrscheinlichkeit, daß die Formel τοῦτο δ. φ., in welcher τοῦτο Nachdruckswort ist, mit der andern λέγω δ. τ., worin λέγω diese Stelle hat, gleichbedeutend sey; vielmehr scheint sie den Sinn zu haben: das aber sage ich, d. h. zugegeben etwas früheres bestehe ich auf dem Folgenden. Nun hat P. im Vorigen erklärt, daß es erlaubt sey, zu heirathen, und keiner von beiden Theilen dabei sündige, nur mit dem Beifügen, daß er aus Schonung mit ihnen, aus Fürsorge für sie ihre Ehelosigkeit wünsche. Da kann er nun so fortdenken: Geschehe indeß was auch wolle, heirathet ihr oder nicht, das sage ich, die Bemerkung kann ich Euch nicht verschweigen. So paßt also die Erklärung der verschiedenen Redeform in verschiedenem Sinne, und besser als die Annahme der gleichen Geltung; darum nehmen wir sie an. Was aber sagt er: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν. συνεστ. verstehn die meisten Ausl. seit Chrys. als kurz, contractus, in breve contractus, was es allerdings bedeuten kann, und denken nun entweder an die Kürze des Lebens überhaupt, oder an die kurze Dauer der sinnlichen Lust in der Ehe, oder an die kurze noch übrige Zeit der Ruhe für die Kirche vor dem Eintritt der zu erwartenden großen Umwälzungen entweder im jüdischen Staate oder im römischen Reiche, oder in der Welt überhaupt zur Zeit der Parusie. An diese denkt er nun wohl gewiß; ist daher die Bedeutung: kurz, zu behalten, so kann der Sinn nur der seyn: die Zeit, die noch übrige vor dem Eintritte der großen

Weltumwälzung ist nur noch kurz. Diese Bed. aber scheint nicht sehr begründet, da Niemand sie mit Beispielen gestützt hat, dagegen eine andere, nehmlich drangvoll, trübselig, steht in sofern sicherer, als das Verbum 1 Makk. III, 6. V, 3. die Bedeutung premere, in angustias redigere wirklich hat. Wir könnten daher wohl mit Schulz, Heyd., Pott, Flatt, Wahl, A. übersetzen tempora calamitosa sunt. — Ueber die Verbindung und davon abhängige Erklärung der Worte τὸ λοιπὸν sind die Ausl., die neueren zumal, mit sich selbst so wenig als unter einander einverstanden. Die meisten schwanken unentschieden. Zuerst ist klar, daß wenn wir sie zum vorhergehenden Satze ziehn, τὸ λοιπὸν nur Adverbium seyn und bedeuten kann: forthin, oder in der noch übrigen Zeit, also P. entweder sagt: die Zeit ist von jetzt an nur noch kurz, oder: sie ist von jetzt an (d'ici en avant, dorénavant) sehr drangvoll. Dann muß man entweder vor ἵνα den Gedanken einschieben: was ich darum sage, damit u. s. w., oder, was einfacher, ἵνα mit τοῦτο δέ φ. verknüpfen. Die grammatische Möglichkeit dieser Auslegung ist nicht zu läugnen, τὸ λ. kann jenes bedeuten, die Verbindung von ἵνα mit φημί hat nichts Unstatthaftes. Weit besser jedoch erscheint der logische Zusammenhang, wenn τὸ λ. zum Folg. gezogen wird, zwar nicht um „übrigens" zu bedeuten (Beng., Baumg., A.), auch nicht „das Wichtigste" (Schulz), sondern mit ἵνα verbunden: reliquum est ut etc. Dann ist die Gedankenfolge diese: Was aber auch geschehe, das sage ich: die Zeit ist drangvoll (kurz), daraus folgt, daß geschehen müsse, was nun folgt. Dies Müssen, d. h. sein Wille, daß es geschehe, liegt im ἵνα. Unbedenklich würde ich mich dieser Erklärung hingeben (Sie ist die der lat. Uebers. und mehrerer KVV.), wenn entweder der Artikel fehlte, oder οὖν dabei stände. Indeß, da P. τὸ λ. in diesem Sinne weiter nirgends braucht, so kann wenigstens aus seinem Sprachgebrauche nichts gegen den Artikel eingewendet werden, die Auslassung von οὖν aber ist eben so zulässig im Griechischen wie im lat. reliquum est. Daher halte ich dies für das Beßte. Die nun folgenden fünf Sätze betrachten wir wegen ἵνα nicht als eine von selbst, ohne Wollen und Zuthun der betreffenden Personen aus der Beschaffenheit der Zeitumstände, sondern als die nach P. Absicht aus dem eigenen Willen derselben hervorgehende Folge dieser Umstände, und verwerfen daher die Erklärung derer, welche in diesen Sätzen nur den Gedanken finden: es kommt eine Zeit, wo der Besitzende und der Nichtbesitzende einander gleich stehn werden vermöge der Unsicherheit alles Besitzes (Sie findet sich noch bei Pott.). Also: die Beweibten sollen seyn als wären sie unbeweibt, nicht: sie werden so seyn, d. h. nichts davon ha-

ben, daß sie Weiber genommen haben. Jenes aber sind sie offenbar nur dann, wenn sie anstatt nach Weltweise ihr Herz an das Weib zu hängen, als an ihr einziges Gut, so daß die Sorge um das Weib oder die Liebe zum Weibe alle höhere, auf's Gottesreich gerichtete Sorge und Liebe auslösche und ertödte, auch im ehelichen Verhältnisse ihr Herz frei und ledig erhalten, und bereit sind, für den Hauptzweck, um des Herrn willen, auch Weib und Kind in jedem Augenblicke zu verlassen und aufzugeben. Dieser Sinn aber stimmt vollkommen zu der rein geistigen, allein auf den Herrn und seine Sache blickenden Geistesrichtung des Apostels, ist also gewiß sein eigener in diesen Worten. οἱ χαίροντες können nur diejenigen seyn, welche Grund zur Freude haben, also die, welche sich in frohen Lebensverhältnissen befinden, die sogenannten Glücklichen. Diese werden seyn als wären sie es nicht, wenn sie ihr Gemüth so stellen gegen Freude und Glück des Lebens, daß sie's haben oder nicht haben können, ohne dadurch gestört zu werden, ohne je die höhern Güter zu vergessen über den irdischen. ἀγοράζειν, auf dem Markte seyn, Marktgeschäfte treiben, Handel treiben, einkaufen eigentlich nur wenn ein Akk. dabei steht, doch hat P. hier den Erwerb des Handels jedenfalls im Sinne, sey es die gekaufte Sache, oder das im Handel gewonnene Vermögen. Daß er des Handels hier erwähnte, war natürlich, da Korinth viel Handel trieb, daß er im zweiten Gliede das nehmliche Wort nicht wieder braucht, kommt daher, weil in dieses nur Besitz und Gebrauch der Lebensgüter hinein gehört. Daher κατέχειν, nehmlich τὸ ἠγορασμένον, das Erworbene besitzen. Das Seyn wie ein Nichtbesitzender hat den Sinn einer Stellung des Gemüths, in welcher der Besitz keinen weitern Eindruck macht, das Gut verloren gehen kann, ohne daß der Mensch verzage, in Gefahr seyn ohne daß die Gefahr ihn falsche Schritte thun lasse, kurz einer weisen Gleichgültigkeit gegen den Besitz. χρῆσθαι τὸν κόσμον, eine Constr. des Verbums, die nur um ihrer Auktorität willen aufzunehmen war. Gebrauch machen von der Welt, d. h. von ihren Gütern, nehmlich durch Genuß. Es könnte auch Umgang mit der Menschheit bedeuten, aber dann möchte καταχρῆσθαι nicht mehr passen. Dies in der Bed. „mißbrauchen" gefaßt, würde den richtigen Ablauf der Gedankenreihe ganz zerstören, und auch Billroths Auskunft, daß in diesem Worte gleichsam die Erklärung der vorherg. Paradora, nehmlich das Urtheil gegeben werde, jeder andere als der hier gezeigte Gebrauch der Lebensgüter würde ein Mißbrauch seyn, könnte die gestörte Ordnung nicht herstellen. Da nun nicht nur überhaupt oft im Griechischen (s. die Beisp. bei Lösner) sondern auch bei P. selbst (IX, 18.) das Verbum eine

bloße Verstärkung des Simplex ist, so thun wir weit besser es auch hier nur so zu nehmen. Jetzt harmoniren diese vier Sätze vollkommen, und das Eine, was in ihnen allen empfohlen wird, ist eine Gleichgültigkeit gegen jeden irdischen Besitz, wie eine drangvolle Zeit sie fordert, eine Unabhängigkeit des Geistes, bei welcher das Reich Gottes im Innern nie in Gefahr kommen kann, der Lust des äußern Lebens aufgeopfert zu werden. Daß P. dieselbe wünschen, zu ihrem Erwerb ermahnen, und, mitten hineingestellt zwischen zwei Parteien, eine ehesüchtige und eine ehefeindliche, bei seiner Ueberzeugung von der großen Nähe einer Zeit voll Drangsal und Versuchung, seine Leser gerade auf diesen Standpunkt führen mußte, wenn er bei der Freiheit die er ihnen läßt, seinen Hauptzweck, das Reich Gottes, gesichert wissen wollte, liegt wohl auch am Tage, und damit der schöne innere Zusammenhang der ganzen Stelle nach der von uns gegebenen Erklärung. Nur der noch nicht besprochene Satz ἵνα οἱ κλαίοντες ὦσιν ὡς μὴ κλαίοντες, in welchem κλαίειν dem χαίρειν gegenüber nur ein Befinden in unfreundlichen Lebensverhältnissen bezeichnen kann, ordnet sich darum nicht so bequem in die Reihe der übrigen hinein, als mitten unter frohen Gestalten er die einzige traurige darbietet; doch wiefern das εἶναι ὡς μὴ κλαίοντα dieselbe Unabhängigkeit vom äußern Schicksal bezeichnen wird, wie das εἶναι ὡς μὴ χαίροντα, eine solche Verfassung des Gemüths, in der es durch den Schmerz so wenig vom Einen unentbehrlichen abgezogen wird als durch die Freude, enthält auch dieser Satz in seinem zweiten Gliede nichts heterogenes, und nur seine Vereinzelung, und allenfalls seine Stellung machen ihn auffällig.

V. 31 f. παράγει — ἀμερ. εἶναι. Diese zwei Sätze gehören zusammen als Begründung der vorangehenden Ermahnung, und sind nur durch Comma zu trennen, wie auch Lachm. gethan und Billr. gebilligt hat. σχῆμα, Gestalt, Form, äußere Erscheinung, τὸ σχ. τοῦ κόσμου τούτου, die Form dieser Welt, d. h. die gegenwärtige Gestaltung und Verfassung der irdischen Dinge, in jeder Beziehung, hier in besonderer Beziehung auf die Besitzthümer und Verhältnisse des Lebens. Man muß in dem σχῆμα nicht zuviel suchen, nicht etwa das Urtheil, daß alles dies nur σχῆμα nicht οὐσία sey, wozu hier gar nicht der Ort war. Auch die von Vielen gehegte Vorstellung, als stelle P. die Welt unter dem Bilde einer Schaubühne mit ihren wechselnden Scenen und Aufzügen dar, ist zu gesucht. παράγειν bedeutet im N. T. vorübergehn bei einem Orte Matth. XX, 30. Mark. II, 14. XV, 21., von einem Orte aus weiter gehn Matth. IX, 9. 27. Daher trop. vorübergehn, d. h. zu seyn, oder in bestimmter Form zu seyn aufhören, Ps. CXLIV, 4.

ἄνθρωπος ματαιότητι ὡμοιώθη, αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσιν. Also: die Gestaltung dieser Welt geht vorüber. Dies kann entweder, wie von Mehreren geschehen, als bloßer Ausdruck der allgemeinen Vergänglichkeit der irdischen Dinge, oder, und wahrscheinlich dem Sinne des Apostels angemessener, als eine Ankündigung des nahen Untergangs aller Verhältnisse und Formen des Lebens bei der Wiederkunft des Herrn verstanden werden. Das Präs. hindert daran nicht, indem es das Ereigniß als ein gewiß eintretendes, schon in der Annäherung begriffenes bezeichnet. Dies ist der Obersatz, der folgende: ich wünschte, daß Ihr ohne Sorgen seyn möchtet, Untersatz, der ganze Schluß ist dieser: Die Welt mit ihren Gütern und Freuden vergeht; wer also sein Herz an diese hängt, wird nichts als Sorge und Kummer haben, nur wer sich unabhängig davon macht, wird frei von Sorgen bleiben können. Nun wünschte ich, daß Ihr dies wäret, darum muß ich Euch so gestellt wünschen, wie ich hier beschrieben habe. Aber auch in diese Reihe passen die κλαίοντες wieder nicht hinein, denn diese konnten durch die Veränderung der Weltform nicht verlieren, also auch durch die Erwartung und Annäherung derselben nicht bekümmert werden.

V. 32 — 34. Anknüpfend an die letzten Worte durch den nun herrschend werdenden Begriff des μεριμνᾶν läßt der Apostel zuletzt noch eine Begründung seiner Abmahnung nachfolgen, die, ganz auf den eigenthümlich christlichen Gesichtspunkt gestellt, sobald wir ihr Wahrheit zugestehen müßten, entscheidend gegen die Zulässigkeit des Ehebundes für den Christen wirken müßte. Kein Wunder daher, daß die Ausleger, die protestantischen zumal im Gegensatz gegen die katholischen, seine Aussprüche nach Möglichkeit zu mildern gesucht haben, anstatt zu bedenken, daß ihm, dem ehelosen Manne, der den Ehestand nur vom Hörensagen kannte, und noch keine oder seltene Gelegenheit gehabt haben mochte, das Schöne und Segensreiche einer christlichen, auf Uebereinstimmung in christlicher Gesinnung ruhenden Ehe anzuschaun, eine etwas schiefe Ansicht leicht widerfahren konnte, und daß seine ganze Natur es mit sich brachte, daß er das, was sich gegen die Ehe sagen lassen mag, in etwas grellem Lichte zu sehen, und darnach auch wieder darzustellen geneigt war. Ihm ist's um Eins zu thun, um Christus, und daß alle Gemüther so einzig wie er selbst auf ihn gerichtet seyn mögen. Was dem hinderlich werden kann, das ist's in seinen Augen schon, und davon mahnt er ab, wenn gleich die Freiheit in seinem Gemüthe fest genug gewurzelt ist, um ihn nicht befehlen zu lassen, was dem eigenen Ermessen des Andern überlassen bleiben muß. Auch hier spricht er von Mann und Weib

besonders. μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου, sorgen was des Herrn ist, mit all seinem Dichten und Trachten auf den Herrn und seine Sache, sein Reich, das innere und äußere, gerichtet seyn, und hierin darnach trachten, sein Wohlgefallen zu erreichen (πῶς ἀρέσῃ, wie er ihm gefallen möge; der Conjunktiv der neuen Lesart unübertrefflich anpassend dem Zwecke der Darstellung, das Denken darauf, das Streben darnach, das Sorgen darum, weit besser bezeichnend als das Futur des bisherigen Texts), das ist's, was der Christ soll, und was nach P. Ansicht nur der Eheloſe ganz und ungetheilt vermag. Dagegen der Beweibte μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, ist mit seinem Sorgen und Streben auf weltliche Dinge gerichtet, was sich vornehmlich in dem einen, besonders hervorgehobenen Streben offenbart, πῶς ἀρ. τ. γυναικί; daher die Folge καὶ μέρισται. Er ist getheilt, nehmlich zwischen Christus und der in seinem Weibe ihn zu sich herüber lockenden Welt. Diese Lesart und Abtheilung ist in sich selbst so vortrefflich, ein so ächter Ausdruck paulinischer Gesinnung, daß wir sie auf unsre Auktoritäten hin aufnehmen mußten, wenn wir auch nicht Hieronymus ausdrückliches Zeugniß hätten, daß sie sich auch in seinen griechischen Handschriften gefunden habe. Lachmann hat sie zuerst in den Text eingeführt, aber auch früher schon haben Calv., Lap., Hammond, Schulz, Heydenr., ihren Werth erkannnt. Nicht das besorgt Paulus, daß die Ehe den Mann ganz zur Welt hinüberziehe; nur theilen wird sie ihn, und auch das soll nicht geschehn, denn ganz und ungetheilt soll er Christi seyn. — Nun zum Weibe übergehend sagt er eben das auch von ihm. Hier fällt auf, daß er γυνὴ ἄγαμος und παρθένος ἄγαμος besonders nenne; allein, wenn er einmal zwischen γυνὴ und παρθένος scheiden wollte, so konnten die Adjektiva nicht mehr fehlen; denn γυνὴ im Gegensatze gegen παρθ. würde eine Frau bezeichnet haben, und überdies ist ihm der Begriff ἄγαμος hier so sehr Hauptsache, daß er sich durch die Nennung des Wortes παρθένος der Aussprache desselben nicht überhoben glauben kann. Wie er scheide zwischen γυνὴ ἄγ. und παρθ., ist mir nicht ganz klar. Wiefern er im Folg. die παρθένος immer als unter der Herrschaft des Vaters befindlich denkt, wäre es nicht unmöglich, daß er bei diesem Worte nur ein junges heirathsfähiges Mädchen denke, deren Vater noch am Leben, unter der γυνὴ ἄγαμος aber ein Weib, das über die Jahre der Verheirathung hinaus, oder doch nach dem Tode des Vaters ihre eigne Herrin ist. Will man dies nicht, so muß man entweder an Wittwen denken, oder eine, mir nicht wahrscheinliche, Tautologie annehmen. Anstatt von dem unverheiratheten Weibe auch zu sagen, μεριμνᾷ πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ, läßt er ihr Bestreben das seyn,

ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, ohne daß sich der Grund der Veränderung erkennen ließe.

V. 35. Nachdem er nun so seinen Wunsch, daß die noch Unverheiratheten in diesem Zustande bleiben möchten, deutlich genug ausgesprochen, erklärt er sich noch über den Zweck, den er bei seinem Rathe gehabt. τοῦτο geht hier auf das bisher Gesagte. Ich sage es πρὸς — συμφέρον in Bezug auf das was Euch selbst nützlich ist, zu Euerm eignen Nutzen, habe also nur Euch, nicht etwa mich, dabei im Sinne. Wie dies gemeint sey, spricht er nun weiter in zweigliedrigem Satze, negativ und affirmativ, aus. Nicht um ihnen einen Strick überzuwerfen; Billroth findet den Sinn darin: nicht um Euch Veranlassung zu Gewissensscrupeln zu geben; die übrigen Ausleger aber Abwehrung des Gedankens, er wolle sie dadurch zu fangen, zu Sklaven seiner Meinung zu machen suchen; ich glaube richtiger. Paulus mußte fühlen, daß, obwohl er nur Rath gab, obwohl er Gründe für seinen Rath beibrachte, er doch mit dieser Vorschrift für das äußere Leben mehr oder minder mit denen auf eine Stufe zu treten schien, welche, seinem Sinne ganz entgegen, der Freiheit des Lebens durch Gebot und Verbot Fesseln anlegten, daß es den Schein gewinnen konnte, als wolle er nur seine individuelle Meinung durchführen, und Allen zum Gesetze machen, was er selbst als das Beßte anerkannt hatte und beobachtete. Darum beugt er mit diesen Worten einer solchen Auffassung seines Raths vor. Im affirmativen Theile nennt er den wahren Zweck, auf welchen derselbe gerichtet sey, erstlich τὸ εὔσχημον, das Wohlanständige, Schickliche, dann zweitens τὸ εὐπ. — ἀπερισπάστως, = τὸ παρεδρεύειν τῷ κ. ἀπερισπ., d. h. das unzertrennliche Verharren beim Herrn, was sich aus dem Obigen (V. 32 ff.) hinlänglich erklärt.

V. 36. Nachdem nun alles Mögliche geschehen ist, um den Vätern von der Verheirathung ihrer Töchter abzurathen, auch vielleicht den jungen Männern von der Bewerbung um ihren Besitz, folgt noch eine Erklärung in Bezug auf das Verhalten der Väter selbst, welche, wie die Part. δὲ anzeigt, schon auf der Voraussetzung ruht, daß Erhaltung der Töchter in der Ehelosigkeit die Regel sey, von welcher er nur für bestimmten Fall eine Ausnahme gestattet. Das Subj. τὶς im Vordersatze muß der Vater einer Jungfrau seyn, und ἡ παρθ. αὐτοῦ seine Tochter, wozu Kypke Beispiele giebt, indem V. 37. 38. an den Verlobten zu denken ganz unmöglich machen. Von ihm heißt es εἰ ἀσχημονεῖν — νομίζει. Dies wird fast durchgängig übersetzt: wenn er Schande an seiner Tochter zu erleben fürchtet, entweder wiefern schon das Schande ist, seine heirath-

baren Töchter nicht los zu werden — und daß es aus freiem Willen geschehen, würde doch nicht Jeder wissen, — oder wiefern sie, ungeneigt zur Enthaltsamkeit, da die Ehe ihr versagt sey, sich der Hurerei zuwenden könne. Der Sinn möchte angehn, aber die Worte können dieses nicht bedeuten. Das Verbum selbst bezeichnet nicht ein Schicksal, das dem Subj. widerfährt, sondern ein Handeln, welchem das εὐσχημον fehlt, die Präp. aber mit dem Akk. kann nur das Objekt bezeichnen, auf welches die Handlung gerichtet ist; also unanständig handeln gegen seine Tochter. So auch Flatt, Billroth. Andere nehmen das Vb. impersonell: daß es unanständig für s. T. sey; nicht gegen den Sinn, aber gegen den Gebrauch der Worte. Anstatt nehmlich zu sagen: wenn Jemand glaubt unanständig zu handeln gegen s. T., wenn er sie ὑπέρακμος werden läßt, sagt er nur: wenn sie es wäre, und daraus entsteht der Schein, als stelle der erste Satz die Sache nicht von Seiten des handelnden Vaters, sondern in ihren Folgen für das Mädchen vor, die freilich dort mit enthalten, aber nur als Schuld des Vaters bezeichnet sind. ὑπέρακμος ist die Jungfrau, wenn sie als solche über die ἀκμή, die Blüthe der Mannbarkeit, hinauskommt; also der Sinn: wenn er sie überreif (nach der Sprache des gemeinen Lebens: überständig, zur alten Jungfer,) werden läßt. καὶ οὕτως ὀφ. γίνεσθαι. Der Indikativ ὀφείλει scheint Verbindung dieses Gliedes mit dem ersten Vordersatze zu erheischen. Dann kann der Satz nur bedeuten: und wenn es durchaus geschehen muß, nehmlich daß sie heirathe, und P. gestattet dann ihre Verheirathung für den Fall, daß es sich gar nicht anders thun lassen will, oder für den höchsten Nothfall, und so wird die Stelle durchgängig aufgefaßt. Entgegen aber steht von Seiten des Sinnes, daß P. dann im Nachsatz nicht mehr sagen konnte ὃ θέλει ποιείτω, von Seiten der Sprache, daß in solchem Falle ὀφείλει voranstehn, und nicht γίνεσθαι sondern γενέσθαι geschrieben seyn sollte. Verbinden wir Statt dessen dieses Glied mit dem nächst vorhergehenden, so ist der Sinn: und sie so, d. h. ehelos bleiben muß, οὕτως ist Hauptbegriff, und steht an seiner rechten Stelle, γίνεσθαι statt εἶναι ist gesetzt, weil die Jungfrau jetzt noch nicht ὑπέρακμος, und ihr Schicksal, ehelos zu seyn, noch nicht entschieden ist, der Uebergang aber vom Conj. zum Ind. rechtfertigt sich dadurch, weil wirklich die Beschaffenheit der beiden Sätze eine verschiedene ist, der erste etwas enthält, was erst in Zukunft etwa erfolgen würde, der zweite aber etwas, was hier als wirklich und nothwendig angenommen wird. Wiederholung von εἰ ist dann nicht erforderlich. Die Bedingtheit des Satzes ist schon ausgesprochen, die Aenderung des Verhältnisses lehrt der veränderte Modus

kennen. Aus diesen Gründen ziehe ich die Verbindung mit dem zweiten Satze vor. Für solchen Fall nun wird dem Vater wieder volle Freiheit gegeben, zu machen was er will, mit der Versicherung, daß er nicht sündige, und die Zustimmung ertheilt: γαμείτωσαν. Hier ist natürlich Unsicherheit über das Subjekt, da sich nirgends vorher ein Plural findet. Am leichtesten käme man davon, wenn man die occid. Lesart γαμείτω aufnähme, um ἡ παρθένος als Subj. denken zu können; da man aber dies nicht darf, auch nicht angenommen werden kann, P. gehe zum Plural über ohne zu wissen, was für ein Subjekt er habe, so bleibt nur übrig, daß er entweder die Töchter überhaupt denke, deren Väter etwa so gesinnt seyen, oder auf bestimmten Fall Rücksicht nehme, woher vielleicht die ganze Anfrage entstanden war, daß nehmlich ein Vater seine Tochter an einen Mann verheirathen wollte, und die ehefeindliche Partei ihm darin Schwierigkeiten machte, er aber, der Schmach gedenkend, die es seiner Tochter bringen könnte bei ihren (nicht christlichen) Verwandten und Bekannten, wenn sie sitzen bliebe, sich ihrer Ansicht nicht fügen wollte. Dann giebt P. den Bescheid in Bezug auf den Freier und die Jungfrau: sie mögen heirathen. Dies erscheint mir als das Wahrscheinlichste.

V. 37. So entschieden aber ist die Vorliebe des Apostels für den ehelosen Stand (und wohl auch die Meinung von höherem Werthe desselben, ohne welche jene bei einem Manne wie er kaum denkbar wäre), daß er der Gestattung sofort wieder etwas entgegensetzt, worin die einzelen Ausdrücke, namentlich das ἑδραῖος, und das καλῶς ποιήσει im Gegensatz gegen das nur negative οὐχ ἁμαρτάνει, deutlich genug den Vater loben und höher als den andern stellen, welcher sich durch solche Rücksicht auf die scheinbare ἀσχημοσύνη nicht abschrecken läßt, seine Tochter ehelos bleiben zu lassen. Vom Willen der Tochter, soviel auch in den Commentaren davon die Rede ist, findet sich kein Wort im Text. Paulus, dem das Weib allerdings noch in der Stellung erschien, wie orientalische Sitte es ihm von Kindheit auf gezeigt hatte, scheint an ein Recht, welches das Mädchen ihrem Vater gegenüber haben könne, auf ihrer Verheirathung zu bestehn, gar nicht gedacht zu haben. ὃς steht hier offenbar für ὅς τις. ἑδραῖος, auf einer ἕδρα befindlich, also fest gegründet, Gegensatz des Schwankens, der Abhängigkeit von fremder Meinung, welche der andre Vater zeigte, vgl. XV, 58. Kol. I, 23. Fest stehn in seinem Herzen = fest und unerschütterlich seyn in seiner Ueberzeugung; weder durch innere Zweifel noch durch äußere Einrede sich wankend machen lassen in seinem Sinn und Vorsatz. μὴ ἔχων ἀν. und ἐξουσ. δὲ ἔχει sind Gegensätze, die daher auch einerlei Modus haben sollten:

die Vertauſchung iſt ähnlich der in zwei Relativſätzen nicht ſeltenen, daß der zweite das Demonſtr. hat. Alſo, den keine Noth oder Zwang drängt, ſondern freier Herr ſeines Willens iſt, der nicht, wie vielleicht ein Armer, den innern Entſchluß um äußerer Verhältniſſe willen aufzugeben genöthigt iſt. *καὶ τοῦτο κτλ.* Das Pron. wird durch den folg. Inf. erklärt. Bemerkenswerth aber iſt die Umſtändlichkeit, mit welcher die ganze Stellung eines ſolchen Vaters beſchrieben wird. Im Infinitivſatze kann man entweder *τὴν ἑαυτοῦ* allein denken, und *παρθένον* mit *τηρεῖν* verbinden, oder auch *παρθ.* mit *τὴν ἑαυτ.* verbunden laſſen, das *τηρεῖν* aber, behalten, ſo verſtehn, wie der Zuſammenhang es fordert, nehmlich *τηρ. παρθένον.* Indem er nun von einem ſolchen Vater ſagt, *καλῶς ποιήσει*, ſtellt er ſein Thun ohne Zweifel höher als das des Andern, welcher bloß nicht ſündiget. Von Rückſicht auf die Zeitumſtände findet ſich in den Worten wenigſtens keine Spur..

V. 38. Endreſultat des ganzen ſeit V. 25. behandelten Gegenſtandes. Es hat den Anſchein, als habe hier P. beiden Gattungen von Vätern das bloße *καλῶς ποιεῖν* beilegen wollen, da er die völlig gleichſtellenden Partikeln *καὶ — καὶ* gebraucht; aber ſein der Eheloſigkeit zugethaner Sinn erlaubt ihm dieſes nicht; zwar geſteht er wirklich dem, welcher ſeine Tochter dem Manne giebt, das *καλῶς ποιεῖν* zu, aber indem er ſogleich dem, welcher es nicht thut, das *κρεῖσσον π.* beilegt, ſtellt er immer wieder jenen tiefer, dieſen höher, und auch hier wieder ohne irgend der Zeitumſtände zu gedenken, unter denen das Eine oder das Andre das Beßre ſey.

V. 39 f. Noch einige Worte über die zweite Heirath des Weibes, die ſich aber nur als ein Anhang darſtellen. *γυνὴ δέδεται*, ein Weib, d. h. jedes Weib in völliger Allgemeinheit, iſt gebunden, nicht frei, kann ſich alſo einem andern Manne nicht hingeben, ſo lange dieſer lebt, vgl. Röm. VII, 2 f.; wenn er aber geſtorben iſt (*κοιμᾶσθαι*, öfter wiederkehrender euphemiſtiſcher Ausdruck für *ἀποθνήσκειν*,), iſt ſie frei, zu heirathen welchen Mann ſie will, *μόνον ἐν κυρίῳ*, *μόνον* Zeichen einer folgenden Einſchränkung des vorher Geſagten, ſ. Gal. II, 10. *ἐν κυρίῳ* verſtehn Tertull., Hieron., Cap., Grot. u. v. A. als eine Erklärung, der Mann, den ſie nehme, müße ein Chriſt ſeyn, während Chryſ., Theod., Calv., Beza, Mosh., Heyd., Fatt, Pott, Billroth, es allgemeiner verſtanden wiſſen wollen. Dies letztere iſt das Wahre, *γαμεῖσθαι ἐν κυρίῳ*, im Herrn heirathen, heißt ſo heirathen, wie es ſich ziemt für die, welche *ἐν κ.* iſt, alſo in chriſtlichem Sinne und ſo, daß eine chriſtliche Ehe daraus hervorgehn könne. Dazu rechnet er denn gewiß auch, daß der Gatte Chriſt ſey, aber nur

Alles kann er nicht darauf beschränken. ἐλευθέρα ἐστίν, sagt er, sie ist frei, sie darf, aber nichts mehr als das; vielmehr unmittelbar nachfolgend die Beschränkung μακαριωτέρα — μείνῃ. Sie ist seliger. Ich kann mich nicht überzeugen, daß er damit nichts weiter sagen wolle, als es geht ihr äußerlich wohler, vielmehr scheint er hier sehr bestimmt darauf hinzudeuten, daß ein solches Ehelosbleiben einen höheren Werth habe, und höher beselige, wie es Apg. XX, 35. heißt: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν, d. h. es ist eine Quelle höherer Freude. — Zwar nur nach seiner Meinung ist es so, aber daß diese Meinung als die richtige gelten solle, lehren deutlich genug die Worte, ich glaube aber auch Gottes Geist zu haben, d. h. so gut als Andere, wo nicht mehr, und mein Wort also so wohl für gültig erklären zu dürfen, als die Andern das Ihrige.

Einer Uebersicht seines Inhalts und Gedankenganges bedarf das jetzt vollendete Kapitel nicht; zwei Bemerkungen aber mögen am Schlusse noch Statt finden. Die erste, daß, so wie die Streitigkeiten oder Zweifel in Bezug auf die Ehe gewiß nicht auf theoretischem Wege, sondern aus dem Leben heraus, durch bestimmte vorkommende Fälle entstanden waren, in welchen die anderwärts entstandene Ansicht über Nothwendigkeit oder Zulässigkeit der Ehe der entgegengesetzten Uebung begegnete, oder die Auktorität des Einen Lehrers emporgehoben wurde, um seinem Beispiel gegen die Gesinnung des andern Gesetzeskraft zu geben, eben so auch die Beantwortung der vorgelegten Fragen nicht wie eine rein didaktische Abhandlung zu betrachten ist, sondern eben nur als Antwort auf einige Fragen, zwar allgemein gestellt, weil sie zur Regel werden sollte auch für künftige Fälle, aber doch durchaus die Spuren ihres Ursprungs an sich tragend, wie sie ja an mehreren Punkten nur aus genommener Rücksicht auf bestimmten Fall erklärbar wurde. Die zweite, daß Paulus uns in diesem Kapitel einen Beweis giebt, wie sehr abhängig seine Ansicht von seiner Individualität war. Sein Gemüth gehörte zu denen, welche von Einer Idee so ganz erfüllt werden können, daß alle andern Triebe und Neigungen daneben wie erstickt und ertödtet werden. Für ihn war Christus diese Idee, für den er so ganz lebte, daß er ihm alles Andere zum Opfer gebracht hatte, so daß es für ihn kein Bedürfniß mehr gab, das ihm nicht in Christus allein befriedigt worden wäre, ja daß jede Neigung, jede Beschäftigung, jeder Gedanke sogar, welcher nicht auf ihn gerichtet war, ihm wenig besser als ein sündlicher erschien. Nun mochte seine Natur, so stark auch ihre Triebe waren (wie hätte er sonst Röm. VII. mit solchen Farben mahlen können?), doch für die sanfteren Regungen der Gatten- und Kindes-Liebe und für die einfachen Freuden

des Familienlebens weniger empfänglich seyn, als sie es war für große, ernste Gedanken und eine gewaltige Thätigkeit; so konnte ihm, der das Heilige der Ehe nicht, die Gewalt der Naturtriebe nur zu sehr kannte, diese Verbindung nicht in einem reinen, heitern Licht als Anstalt zur Ausbildung und Veredlung des Herzens, sondern nur als eine Verbindung erscheinen, in welcher die Triebe ewig neue Anregung erhielten, und gar leicht das Gemüth vom Einen Centralpunkt alles seines Denkens und Strebens ab, und zur Welt zurückziehn konnten. Zwar sieht man aus Stellen wie Eph. V, 22 ff., daß er auch eine ideale Ansicht der ehelichen Verbindung kannte, aber diese war auch wieder so ideal, daß er sie fast Niemanden zumuthen, fast nur da aufstellen konnte, wo er so wenig mit conkreten, so sehr mit idealen Personen zu thun hatte, wie in jenem Briefe, daß er, an Korinther schreibend, sie im eigenen Gemüthe zu erwecken nicht im Stande war, daher hier, soviel er von der Ehe schreibt, doch nicht ein Zug von jenem schönen Bilde in seine Rede übergegangen ist. So mußte, vermehrt vielleicht durch diese oder jene uns unbekannte Einflüsse von außen her, Abneigung gegen die Ehe Hauptstimmung seines Gemüthes in dieser Beziehung werden, mußte er, um so mehr, als die Frage, was denn aus der Menschheit werden solle ohne ihre unablässige Wiedererzeugung durch die Ehe, bei seinem Glauben an die nahe Auflösung der ganzen jetzigen Verfassung keine Kraft bei ihm gewinnen konnte, zu dem lebhaften Wunsche kommen, daß Alle wären so wie er, so los von jeder andern Liebe, so frei von jedem Bande, so einzig gekettet an den Einen Herrn, wie er. Nun aber empfand er doch auch wieder, daß er so hohe Forderung nicht an Alle stellen konnte, fand, daß er die Ehelosigkeit nicht zum Gesetze machen konnte, ohne Unmögliches zu fordern, und die Gewissen eben so zu verstricken wie durch die Forderung des mosaischen Gesetzes, an dessen Statt er selbst die Freiheit predigte. Und hieraus entsteht der Kampf zwischen Freiheit und Vorliebe zur individuellen Ansicht, welcher durch das ganze Kapitel sich hindurchzieht, und das Ergebniß hat, daß er einmal über das andere ihnen in Einem Augenblick ihre volle Freiheit läßt, im nächsten aber wieder durch die Hinweisung, wie es doch besser wäre zu seyn wie er, dieselbe Freiheit mehr oder minder einschränkt je nach der Empfänglichkeit der Leser für seine Apostelauktorität. Von dieser Seite betrachtet, gewinnt die Verhandlung dieses Kapitels noch ein ganz besonderes, psychologisches Interesse, und ich kann nicht umhin, den Forscher in den Schriften des Apostels aufmerksam darauf zu machen, wie nothwendig es seyn möge, bei der Untersuchung über seine Lehre allenthalben die Frage mit hereinzuziehn, wieviel Einfluß auf

die Gestaltung derselben wohl jedesmal seine eigne Persönlichkeit gehabt haben möge, und so das absolut Christliche darin überall von dem zu sondern, was eigenthümlich pauliniſch, also nicht wesentlich, sondern bloße Form der Erscheinung ist. Doch genug für diese Stelle.

Achtes Kapitel.

Eine neue Verhandlung beginnt, und wird, wie sich zeigen wird, durch die nächsten drei Kapitel hindurch geführt. Ihr Gegenstand hat zwar eigentlich nur ein temporales, also für uns ein bloß historisches Interesse, aber die Art wie P. ihn behandelt giebt ihm ein allgemeiner christliches, und wird uns überdies zu manchen Bemerkungen über ihn selbst, seine Gesinnung und sein Verhalten Anlaß geben, wie wir ihn in keinem andern Briefe wiederfinden. Die Frage ist über den Genuß der εἰδωλόθυτα, d. h. der von den Opfern der Heiden übriggebliebenen Theile geschlachteter Opferthiere. Was es damit überhaupt für eine Bewandniß gehabt habe, darüber haben sich besonders die alten Forscher mit Aufwendung vieler Gelehrsamkeit, nicht ohne Beimischung manches Unwesentlichen, ausgebreitet. Was hier zu wissen Noth thut, ist etwa Folgendes: Von den geschlachteten Opferthieren wurde immer nur ein Theil den Göttern wirklich dargebracht und auf ihren Altären, gleichviel ob in Tempeln oder Privatwohnungen, verbrannt, das übrige fiel theils den Priestern und Opferdienern zu, theils wurde es den Darbringern zurückgegeben, oder bei Privatgastmählern zurückbehalten, und verschieden angewandt. Einiges wurde, vornehmlich wohl von den Priestern und von Aermeren, auf den öffentlichen Fleischmarkt zum Verkauf gegeben, ging also in die Hände des ersten beßten Käufers über, der wohl nicht immer erfuhr, von woher es auf den Markt gekommen war, Anderes wurde von den Priestern oder Darbringern, entweder im Tempel selbst, oder auch in Privathäusern in Gesellschaft geladener Gäste verzehrt, und zwar, da Gastmähler nicht leicht ohne Opfer waren, kam wohl fast bei jeder größeren Mahlzeit mehr oder minder solches Fleisch nebst anderem zur Tafel. Ueber den Genuß desselben war man nun getheilter Meinung. Die Judenchristen, denen es überhaupt so schwer wurde, sich zur Lebensgemeinschaft mit gewesenen Heiden zu bequemen, verabscheuten wohl

jede Art des Genusses gleich stark', weil jede ihnen eine Befleckung herbeizuführen schien. Von ihnen können höchstens einige Wenige, die, weder rechte Juden früher, noch jetzt wahre Christen, nur des abgeworfenen Jochs froh waren und ihre Freiheit und Freisinnigkeit zur Schau tragen wollten, ähnlich manchen Katholiken unserer Zeit, die ihre Aufgeklärtheit darin suchen, Fleisch am Fasttage zu essen, Theil an solchem Fleische und an Mahlzeiten genommen haben, wo sie erwarten mußten es zu finden. Unter den Heidenchristen lassen sich verschiedene Klassen denken, Solche, die mit wahrem Ernste den Götzendienst verlassen hatten, aber, an dem Glauben, daß die Götter wirkliche, übermenschliche Wesen seyen, auch nach ihrer Bekehrung haftend, auch dem Opferfleische eine gewisse Bedeutung zuerkannten, und dessen Genuß als Theilnahme am verlassenen Götzendienste mit redlichem Sinne mieden; Solche, die zwar Christen geworden waren, weil das Christenthum eine schöne Hoffnung bot, aber, mit ihrem Herzen heidnisch, auch an den Lustbarkeiten der Heiden ihren Antheil beibehalten wollten; Solche ferner, die, ähnlich jenen Judenchristen, Verächter des Heidenthums und Christen mit dem Verstande, ihren Dünkel der Bildung auch auf diesen Punkt ausdehnten, und ohne Gewissensscrupel mitmachten was ihnen vorkam, dies ihr Thun aber mit hellenischer Scheinweisheit als Folge ihrer geistigen Mündigkeit und helleren Erkenntniß rechtfertigten, und ihren Stolz drin fanden, sich über die Vorurtheile der Schwächeren hinwegzusetzen; endlich Solche, und deren gewiß eine sehr kleine Zahl, die wirklich überzeugt waren, daß im Genuß von Fleische keine Befleckung liegen könne, und daher, wenn auch nicht am heidnischen Cultus Theil nehmend, doch ohne Scheu und in Sicherheit des Gewissens aßen, was ihnen vorkam, und wo es ihnen vorkam. Wenn da nun Jeder ohne Rücksicht seinem eigenen Sinne folgte, so konnte der Friede nicht bestehn, die Gemeine nicht gedeihen, die Judenchristen und schwächeren Heidenchristen mußten die Essenden verabscheun und für Götzendiener ansehn, die dünkelvollen Namenchristen und die wenigen Besseren erhoben sich über die Schwächern, verachteten sie als befangene Menschen, spotteten ihrer ihres Aberglaubens halber, und Mancher ließ sich durch den Spott bewegen, und entschloß sich zur That, die sein Innerstes verabscheute, um nur den Schein einer Freisinnigkeit zu geben, die ihm fehlte. In Korinth mochte das Uebel schon weit um sich gefressen haben, die Parteien mochten sich aus dieser Verschiedenheit der Ansicht gebildet, an ihr immer schroffer auseinander gestellt haben. Nun hatte man — ob Alle, ob nur die freiere Partei, bleibt ungewiß, doch nimt die Antwort nur auf diese Rücksicht, — bei Paulus angefragt, welche An-

sicht und Handelsweise die richtige wäre, und in diesen Kapiteln hat er sich die Aufgabe gestellt, sie auf den rechten Weg zu leiten. Wie er sie gelöst, werden uns seine eignen Worte zeigen, so wie auch alles das von einzelen Umständen, was nicht a priori aus der Natur der Sache zu ermitteln war, erst an der Stelle wo es vorkommt, entwickelt werden soll *). Ich gehe zum Einzelen über.

V. 1. Durch die Anfangsworte περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθ. zeigt der Ap. deutlich genug an, daß er zu einem neuen, den Korinthern schon bekannten Punkte übergehe, und hierin liegt eine unverkennbare Andeutung, daß desselben im korinthischen Briefe Erwähnung geschehen war; ob hier zum ersten Male, so daß von dort aus die Streitfrage angeregt worden, oder ob er in seinem ersten Briefe schon davon gesprochen, ihnen vielleicht den Genuß des Opferfleisches widerrathen, und sie sich jetzt deshalb vertheidigt hatten, ist nicht ganz klar. Jenes die gewöhnliche Meinung, der ich oben gefolgt bin, und welche das für sich hat, daß er mit keinem Worte einer schon geschehenen Warnung gedenkt, obwohl wenn wir dies annehmen dürften, Manches im Folgenden sich etwas anders für uns darstellen würde. Ueber die Verbindung dieser Worte mit den folgenden, überhaupt über die richtige Trennung und Verknüpfung in den drei ersten Versen herrscht große Ansichtsverschiedenheit. Die Hauptfrage ist die von den alten Ausl. gar nicht berührte, ob wir Parentheſen annehmen sollen oder nicht? Die dafür sind, fangen sie verschieden an, nehmlich von οἴδαμεν viele Vorgänger Mosheims, wie er sagt, von ὅτι πάντες Er. Schmidt., L. Bos, Raph., Wolf, Bengel, Heum., Schulz, Ernesti, A., von ἡ γνῶσις Elsner, Flatt, Pott; alle schließen sie mit V. 3. Gegen alle Parentheſe ist Mosheim, der jedoch nach οἴδαμεν Punkt oder Kolon setzt, Baumgarten, der so construirt, οἴδαμεν ὅτι πάντες γν. ἔχομεν περὶ τῶν εἰδ., Semler, der περὶ τ. εἰδ. für sich allein faßt, dann aber οἴδαμὲν (so will er lesen) ὅτι π. γν. ἔχ. verbindet. Andere noch anders. Gleiche Verschiedenheit findet sich in den Ausgaben. Ich will, um kurz zu seyn, wo des Wichtigern soviel zu sagen ist, ohne Prüfung der einzelen Ansichten hierüber die eigene zu begründen suchen. Wollten wir mit οἴδαμεν oder mit ὅτι eine Parenth. beginnen, so würde für das Erste allerdings die Wiederholung desselben Verbi V. 4. zu sprechen scheinen, der zweiten Annahme nicht entgegenstehn, daß ὅτι denn bedeuten müßte,

*) Zu vergleichen: Storr opusc. II. p. 271. sqq. Ziegler Beitr. II. S. 29. Eichhorn Einl. S. 131. Bertholdt Einl. S. 3327. Hemsen Ap. Paulus S. 266. Neander Pflanzung S. 206.

weil dies oft der Fall ist; aber dann würde in beiden Fällen die Verbindungslosigkeit der folg. Worte ἡ γνῶσις κτλ. unerklärlich bleiben. Diese Worte aber bis ὑπ' αὐτοῦ V. 3. erscheinen nicht nur wegen des Abwesens einer Partikel parenthetisch, sondern sind es in der That, da sie über den eigentlichen Gegenstand, die εἰδωλόθυτα, gar nichts enthalten, und P. V. 4. mit klarem Bewußtseyn diesen Gegenstand wiederaufnimt. Obwohl ich daher sichtbare Andeutung einer Parenthese im Texte nicht nöthig finden kann, sehe ich doch diese Sätze als wirklich eingeschaltet an. Nun aber betrachten Viele, Wetst., Elsn., Nösselt, Rosenm., Heydenr., Pott, Flatt, A. den ganzen Satz bis ἔχομεν als Rede der Korinther, vom Ap. aus ihrem Briefe wörtlich übergetragen, vornehmlich um den scheinbaren Widerspruch von V. 1. und 7. aufzuheben. P. kündige den neuen Gegenstand nicht selbst an, sondern nehme die Worte des Briefes, von ihm mit VII, 40. δοκῶ — ἔχειν in Gegensatz gebracht, herüber, um zuerst, ihre Behauptung zugestanden, ihnen zu zeigen, wie γνῶσις ohne ἀγάπη nicht die rechte sey, dann aber von V. 7. an ihre Ansicht zu berichtigen. Es kann nicht geläugnet werden, daß diese Auffassung einigen Schein für sich habe; aber nicht nur ist es wenig wahrscheinlich, daß P. fremde Rede wörtlich übertrage, ohne weder in der Anführung selbst, noch in der Widerlegung irgend wie darauf hinzuweisen, — VI, 12. läßt sich nicht als Beispiel aufführen, denn πάντα μοι ἔξεστιν ist wirklich sein eigner Satz, von Jenen nur gemißbraucht, im Römerbriefe aber hat er es immer nur mit fingirtem Gegner zu thun, dessen Einrede er selbst bildet um sie zu widerlegen, immer aber bemerkt man leicht, daß er eine solche vorträgt, 2 Kor. X, 10. trägt er auch fremde Worte vor, unterläßt aber nicht, sie durch φησὶν als solche zu bezeichnen —; sondern auch ganz unglaublich, daß er in einer so ruhigen, besonnenen Verhandlung als die hier geführte die Gegenstände derselben nicht wie K. VII. selbst eingeführt, sondern durch einen bloßen Einwurf der Korr. plötzlich und abrupt herbeigezogen haben solle; daher, wenn eine andere, natürlichere Erklärung möglich, und jener scheinbare Widerspruch lösbar seyn sollte, wir vorziehn müßten, alles als seine eigne Rede zu betrachten. Und so scheint's zu seyn. Den ersten Satz nehme ich als concessiv, ohne jedoch Semlers Conjectur οἶδα μὲν aufzunehmen, und urtheile, P. habe eigentlich so schreiben wollen: Was die εἰδ. betrifft, so ist es freilich wahr, daß wir alle γνῶσις haben, und vermöge derselben wissen, was es mit ihnen für eine Bewandniß habe; allein es giebt doch auch neben uns viele Schwache, und um ihretwillen gebietet uns die Liebe, uns in der Ausübung unserer γνῶσις zu beschränken. Alle diese Gedanken sind

wirklich da, aber die beiden Parentheſen V. 1—3. V. 5. 6. haben den Ap. abgehalten, ſie ganz in dieſer Ordnung vorzutragen. Was aber den Widerſpruch anlangt, ſo löſt ſich derſelbe, wenn wir mit Chryſ. annehmen, P. rede hier zunächſt nur mit der freiſinnigeren Partei, wiefern ſein Brief zwar an alle gerichtet ſey, aber ſein Tadel hier doch gar nicht die Schwächeren, ſondern nur die treffe, welche im Dünkel ihrer γνῶσις der Liebe vergaßen, und zu denen er ſehr wohl zuerſt, zugebend und ſich mit einſchließend, in erſter Perſon ſagen konnte, πάντες γν. ἔχομεν, dann aber in Bezug auf die übrigen in dritter Perſon entgegenſetzen durfte, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, offenbar an beiden Stellen von verſchiedenen Perſonen redend; ſo daß wir nicht einmal nöthig haben, mit Theod., Beza, A. Ironie in unſrer Stelle anzunehmen. Und, mochte auch am Ende der korinthiſche Brief von der ganzen Gemeine, und nicht nur von den Paulinern ausgegangen ſeyn — obwohl, er bekämpft in ſeinem Briefe eigentlich nur dieſe —, immer waren doch ſie es, welche über dieſen Punkt ihre Sache geführt hatten, ſeine Antwort mußte an ſie gerichtet ſeyn, und iſt's. So ſcheint alles leicht, und wird ſich ſo noch beſſer darſtellen, wenn wir es im Einzelen überſchauen werden. Das Subjekt des Verbi οἴδαμεν iſt, meine ich, nicht weiter zu urgiren; er kann ſich allein meinen, oder auch ſich und die Korinther, oder, und wahrſcheinlicher, Niemand beſtimmtes, ſondern nur den Gedanken ausdrücken wollen: es iſt bekannnt; vgl. Röm. III, 19. VII, 14. Eben ſo iſt's mit dem „πάντες". Es bezieht ſich auf alle die, welche der freieren Anſicht huldigen, aber, wiefern das Verbum in erſter Perſon nachfolgt, hat P. auch ſich ſelbſt und alle die hinzugedacht, die mit ihm gleichen Sinnes ſind, nicht etwa nur, wie Mosheim meinte, die Apoſtel, von denen hier nirgends geſprochen wird. Chryſoſt. fand in dieſem πάντες eine große Abſichtlichkeit zu Dämpfung ihres Hochmuths, als wären ſie allein ſo weit. Möglich, daß etwas der Art darin liegen könnte, nur kaum ſoviel als Cryſ. darin findet, deſſen Schwäche es überhaupt iſt, in jedem Worte alles das zu ſuchen, wozu irgend ein geſchickter Homilet es benutzen kann, wie er denn überhaupt mehr Homilet iſt als Exeget. Der Begriff der γνῶσις ſcheint bei P. ſich nicht immer gleich zu bleiben; wenn er Kol. II, 3. von Chriſto ſagt, daß alle Schätze der Weisheit und der γνῶσις in ihm verborgen ſeyen, oder 2 Kor. VI, 6. ſich eine γνῶσις beilegt, oder 1 Kor. XIV, 6. als Erforderniß eines erbauenden Vortrags angiebt, daß er ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει erfolge (ſ. z. St.), oder 2 Kor. II, 14. die ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ Χριστοῦ rühmt, ſo meint er darunter gewiß immer ein Erkennen der höchſten Wahrheit, der geiſtigen

Natur des Menschen angehörig, gar nicht verschieden von der ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, die er Eph. IV, 13. als das hohe Ziel bezeichnet, zu welchem der Mensch durch den Dienst der Propheten und Lehrer (V. 11 f.) gelangen soll; dagegen XIII, 2. 8. und an unsrer Stelle ist sie wohl nichts mehr als menschliches Wissen überhaupt, und daher wird ihr wenig Werth, ja sogar Vergänglichkeit, und an uns. St. gar ein nachtheiliger Einfluß beigelegt. Ihr Objekt ist hier nicht genauer zu bestimmen, sondern ganz allgemein zu fassen, obwohl nicht zu läugnen, daß ein Theil derselben die εἴδωλα und εἰδωλόθυτα umfasse. Daß er hier überhaupt der γνῶσις erwähnt, geschieht darum, weil auf ihren Besitz offenbar die Essenden ihr Recht zu gründen suchten. — Nun aber kann er nicht mehr unterlassen, ihnen in Bezug auf die von ihnen überschätzte γνῶσις einige Belehrung zu ertheilen, die, wiefern sie über den Streitpunkt nichts enthält, bemerkter Maßen parenthetisch genannt werden kann, wiefern sie aber weder die gramm. Construktion im mindesten stört, und kein bloßes gelegentliches Einschiebsel ist, durch Klammern zu sehr vom übrigen getrennt werden würde, daher ich es nicht gethan. Was nun das Urtheil anlangt, das er über die Gnosis fällt, so darf das Niemand Sorge machen, als verachte P. die Erkenntniß; denn erstlich meint er dieselbe nicht in ihrer Erhabenheit, sondern bloß menschliches Erkennen, in seiner Nacktheit für sich allein und ohne den sittlichen Trieb der ἀγάπη im Gemüthe aufgefaßt, und sodann ist es ihm hier darum zu thun, sie herabzusetzen, und er ergreift daher die böse Frucht, welche jenes nackte Wissen im unsittlichen Gemüthe gewöhnlich trägt, und eben jetzt bei den Korr. trug, ohne ein Dogma dadurch oder darauf gründen zu wollen. Was er will, ist Bekämpfung des Dünkels, als hebe ein Wenig γνῶσις ihren Besitzer als vollkommen über seine derselben entbehrenden Brüder hinweg. Sie bläht auf, sagt er von ihr, d. h. wo sie allein sich findet, da wirkt sie nichts als Hochmuth und Selbstüberschätzung. ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Was er XIV, 26. in Bezug auf die Versammlungen sagt, das gilt ihm völlig allgemein, alles, nicht nur dort, sondern was es sey, und wo es geschehe, soll dahin mitwirken, und die höchsten scheinbaren Vorzüge, welche dies nicht thun, haben für ihn keinen Werth. Sein Sinn ist also vollständig der: das, was durch alles im Menschen gefördert werden soll, wird durch die γνῶσις als solche nicht gefördert, also hat diese keinen absoluten Werth; dies vermag nur die Liebe, also hat sie allein Werth, und nicht auf jene ist stolz zu seyn, sondern nach dieser zu trachten (XIV, 1.). Ueber den Begriff der ἀγάπη ist zu Gal V, 6. Einiges gesagt worden, K. XIII. wird uns P. Einiges von

ihr sagen; hier scheint nur das bemerkt werden zu müssen, daß er dieselbe nicht nur in Bezug auf Menschen denkt, sondern weit mehr auf Gott, und obwohl hier erstere Beziehung vorherrschen zu müssen scheint, doch auch hier wegen V. 3. an Gottesliebe eben sowohl als an Menschenliebe gedacht, oder beide so ungetrennt gefaßt haben muß, daß, wenn er die Eine nannte, er die andre mit genannt zu haben meinte. Auch manche Ausleger haben darauf hingewiesen. Daß οἰκοδομεῖν und sein Abstr. οἰκοδομή Lieblingsausdrücke unsers Apostels sind, um die Förderung sowohl der Einzelen als der Gemeinen in allem Guten unter dem Bilde eines zu erbauenden Gottes-Tempels zu bezeichnen, ist zu Röm. XIV, 19. Eph. IV, 12. gezeigt worden.

V. 2. 3: Das Sententiöse, was die weitere Rede durch die Auslassung von δέ vor τις gewinnt, kann diese alte Lesart nur empfehlen; auch findet in der That zwischen dem was vorherging und was nachfolgt, keine nothwendige Verbindung Statt. εἴ τις δ. ἔγν. τι., wenn Jemand etwas erkannt zu haben meint; der Sinn wohl kein anderer, als: wenn Jemand, der zu irgend einer Stufe menschlichen Erkennens gediehen ist, dies sein geringes und bloß verständiges Wissen nun schon für ein vollständiges Erkennen hält, auf das er stolz seyn, um deß willen er wohl auch Andre verachten dürfe; οὔπω — γνῶναι. Bei dieser Lesart ist ein doppler Sinn möglich, den die frühere (οὐδέπω οὐδέν) nicht gestattete, je nachdem man entweder dem ἔγνω und dem γνῶναι ein eigenes Objekt denkt, nehmlich dasselbe, welches im Vordersatz durch τι bezeichnet war (er hat es noch nicht erkannt, wie er es erkennen soll), oder als Objekt von ἔγνω den zweiten Satz, von γνῶναι aber gar keins denkt, nehmlich: er hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß, d. h. er hat das wahre Wesen, die rechte Bedeutung der, (hier in höherem Sinne zu fassenden) γνῶσις noch nicht begriffen, weiß noch gar nicht, was zur wahren Erkenntniß gehört, weil ihm nehmlich das fehlt, woraus diese erst erwächst, die Liebe (Phil. I, 9.) Diese Auffassung ist sententiöser, d. h. dem Tone unsrer Stelle harmonischer, darum, wie ich glaube, vorzüglicher als jene. — Εἰ δέ — θεόν. Hätte hier P. wie XIII, 1—3. ἀγάπην ἔχει gesetzt, so hätte er freilich das gegeben, was den Gegensatz von logischer Seite am deutlichsten herausstellte, aber dabei würden wir immer meinen, er beziehe die ἀγάπην einzig auf die ἀδελφούς, auf welche sie in der Praxis, über welche er weiterhin sprechen wird, sich wirklich nur bezieht, würden also seinen Sinn verfehlen. Nun lernen wir von ihm, was er wahrscheinlich die Korinther durch die genommene Wendung ebenfalls lehren wollte, daß alle ἀγάπη, auch die der Brüder, für ihn ein ἠγαπῆν τὸν θεὸν sey, er also auch jene nur in dieser schaue,

als Theil oder Aeußerung von ihr. Im Nachsatz aber erwartet man, durch den Gegensatz gezwungen, schlechterdings den Gedanken: dieser (nur dieser, ein Nachdruck, welcher in dem ausgesprochenen Subj. οὗτος enthalten ist,) steht im Besitz der wahren γνῶσις, und kann daher seine Verwunderung nicht unterdrücken, Statt dessen dem passiven Satze ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ zu begegnen, durch welchen in seiner wörtlichen Bedeutung: er ist von Gott erkannt worden, der Gegensatz ganz aufgehoben erscheint. Daher denn die Erklärung, welche ihn herstellen soll, daß ἔγνωσται als ein hebr. Hophal betrachtet werden müsse, in dem Sinne: er ist von Gott zur rechten Erkenntniß gebracht worden. Groß ist die Menge ihrer Freunde, Beza*), Heum., Schulz, Erneſti, Heydenr., Flatt, Pott, Stolz, Heß, Scholz, A. Man beruft sich auf Joh. V, 42. Röm. II, 18. vgl. mit 19—21. Gal. IV, 9., aber nicht nur bedeutet an den zwei ersten Stellen γινώσκειν nicht docere, und an der letzten γνωσθῆναι nicht doceri, sondern schon Piscator hat gezeigt, daß, wenn auch das Hiphil הוֹרִיעַ „lehren" bedeute, doch nirgends Hophal in der Bedeutung „gelehrt werden", vorkomme, und mit Recht wird daher diese Erklärung, von Winer (Gr. S. 216.) und Bilroth als unerwiesen und unerweisbar verworfen. Eine zweite: cognitus i. e. approbatus est, findet sich schon bei Theodoret, dann bei Pisc., Clericus, Grot., Wolf, Mosh., Semler, Zach., Mor., A. Sie wird außer einigen Stellen des A. T. mit Röm. VII, 15. belegt, wozu weit passender VIII, 29. XI, 2. gebraucht werden könnten, kann aber, wie zum Römerbriefe gezeigt worden ist, eben so wenig für erweislich angenommen werden, und nützt an unsrer Stelle gar nichts, da sie den gesuchten Gegensatz nicht herstellt. Es bleibt daher nichts übrig, als die eigentliche Bed. des Erkennens beizubehalten, zuzugeben, daß P. hier den rechten Gegensatz nicht bringe, und anzunehmen, daß er dasjenige, was ihm als Beweis, daß solcher Zustand allein wahren Werth habe, allein vor Gott etwas gelte, also allein anzustreben sey, am besten und besser schien, als der streng logische Gegensatz, an dessen Statt gegeben habe. Gott kennt nur den, der ihn sucht und liebt, und seine Liebe durch die That erweist, weil nur dieser Werth in seinen Augen hat (vgl. Matth. VII, 23.); wem dieses fehlt, den kennt er nicht, von dem wendet er sich ab, er

*) Nicht Erasmus, wie Winer sagt; denn in der Paraphrase setzt er: hunc ut suum discipulum agnoscit deus, quippe qui quemadmodum ille suam sublimitatem commodavit servandis hominibus, ita suam scientiam subjicit ac servire cogit commodo proximi, in den Anmerk. aber schweigt er ganz.

habe γνῶσις wieviel er will, er ist doch nichts (XIII, 2.), kann sich vielleicht vor Menschen rühmen, aber vor Gott wird er zu Schanden. Dies seinen Lesern einzuschärfen war ihm wichtiger als die logische Genauigkeit, darum sprach er's aus. Dies scheint auch Erasmus (s. oben) Meinung gewesen zu seyn, und eben das meint Schrader in den Worten: von Gott erkannt als Einer der auf dem rechten Wege ist, und Winer: von Gott als unter die Seinigen gehörend anerkannt. Billroths Erklärung: dann erkennt er Gott, oder vielmehr dann ist er von Gott erkannt, dann weiß sich Gott in ihm, muß ich Andern anzunehmen überlassen; ich kann mir nichts denken bei einem Sichwissen Gottes in dem Menschen.

V. 4. Mit den Worten περὶ — εἰδωλοθύτων kehrt P. zum Gegenstande zurück, die Erklärung, in wiefern er von demselben handle, durch τῆς βρώσεως beifügend. Der hier ausgesprochene Satz mit allem was bis V. 6. folgt, und den daraus zu machenden Schlüssen steht in einem concessiven Verhältnisse zu V. 7. ff., wiefern P. hier der freiern Partei zwar in der Theorie Recht giebt, ohne jedoch den Schluß, den sie daraus zog, auszusprechen, dann aber ein dieser Theorie widersprechendes Handeln als pflichtmäßig entgegensetzt. Wir wissen, sagt er, d. h. es ist freilich unbezweifelt, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ. Diese Worte werden auf drei verschiedene Arten behandelt, so daß alles Subjekt sey, das Präd. ganz fehle (Baumg.), daß οὐδ. εἰδ. Subj., ἐν κόσμῳ Präd. (Chrys., Erasm., Mor., Pott, Billr.), endlich daß εἴδωλον Subj., οὐδὲν Präd. sey, über ἐν κόσμῳ verschiedene Ansicht. Dies die gemeinste Ansicht. Aber sie ist unrichtig, und zwar aus grammatischem Grunde. So wie die Worte stehen, kann οὐδὲν von εἴδωλον nicht getrennt werden. Wollte P. es thun, so mußte er entweder ἐστὶν hineinschieben oder οὐδὲν nachfolgen lassen, auch dann aber konnte ἐστὶν nicht gut fehlen. So muß es feststehn, οὐδ. εἰδ. ist Subj., ἐστὶν ἐν κόσμῳ Prädicat. Dadurch wird gewiß, daß οὐδὲν nicht nihil, sondern nullum bedeute, εἴδωλον nicht das Götzenbild, sondern den Götzen selbst. Wenn er nun sagt: es ist kein Götze in der Welt, so kann er nur Eins von Zweien sagen, entweder: solche Wesen wie die von den Heiden als Götter angebeteten, haben schlechthin keine Existenz; dann ist εἴδωλον bloßer Name derselben, — oder: sie existiren nicht als Götter; dann ist εἴδωλον nicht bloßer Name, sondern Bezeichnung eines Gottes neben dem christlichen, nicht als eines falschen, sondern schlechthin als Gott, und der zweite Satz καὶ ὅτι — εἷς ist völlig parallel und gleichen Inhalts; in beiden Fällen bedeutet ἐν κόσμῳ nur in der Welt, d. h. in der Gesammtheit dessen was ist. Wie er's meine, ist noch nicht

zu entscheiden möglich, erst müssen wir seine Meinung in V. 5. f. X, 19. f. erforscht haben. Für die zweite Auffassung scheint einstweilen schon Gal. IV, 8. (s. m. Comm.) zu sprechen, wiefern er dort nicht läugnet, daß die heidnischen Götter seyen, sondern nur daß sie Götter seyen, φύσει ihrer Natur oder ihrem Wesen nach. Auch das Tautologische der beiden Sätze hebt sich einigermaßen, wenn man sie so versteht: Solche Götter wie die der Heiden giebt es nicht, und überhaupt nicht mehr als Einen. Jedenfalls aber ist in diesen Worten schon alles das gesagt, was hier zugeständlich ausgesprochen werden sollte, denn hieraus folgt der Schluß: Sind keine εἴδωλα, so giebt es auch keine εἰδωλόθυτα d. h. so ist das Fleisch das den εἰδ. geopfert ist, in nichts von anderm Fleische verschieden, ist es nicht verschieden, so kann es auch ohne Unterschied gegessen werden. P. spricht zwar diesen Schluß nicht aus, daß er ihn aber vor V. 7. gedacht habe, zeigt was er dort sagt. Und was das Fleisch als solches anlangt, enthält er auch ganz gewiß seinen Sinn; warum er ihn nicht ausspreche, ob absichtlich oder unabsichtlich, wie er so manchen Gedanken nur herbeiführt, und darnach nicht ausspricht, ist wenigstens hier noch ungewiß.

V. 5. f. Erläuterung von V. 4., durch καὶ γάρ, etenim, eingeführt, und zwar V. 5. als Vordersatz, V. 6. als Nachsatz. Der Vordersatz ist concessiv, λεγόμενοι θεοί — denn dies muß verbunden werden, — sein Subject, εἰσὶν Prädicat, sunt qui dii dicuntur, d. h. Wesen (res, naturae, οὐσίαι) welche Götter genannt worden sind d. h. haben ein Seyn, ein reales, objectives, nicht nur in der Vorstellung der Menschen begründetes, wie viele Ausleger gewollt haben. Davon steht nicht nur in den Worten gar nichts, und P. hätte doch, wenn er dies hier meinte, es nothwendig sagen müssen, um nicht mißverstanden zu werden, sondern auch, wenn man darauf achtet, wie er εἴπερ sonst braucht, wo das Verhältniß der Sätze nicht concessiv ist wie an unserer Stelle, nehmlich so daß er den Inhalt des Satzes als wirklich setzt, wird man annehmen müssen, er thue es auch hier. Also nicht, gesetzt auch es wären, sondern: obgleich (zugegeben werden muß, daß) sogenannte Götter sind, sowohl im Himmel als auf der Erde. Darin bestärkt uns noch der prarenthetische Zusatz ὥσπερ — πολλοί, der nur als Bestätigung der Wahrheit des oben Gesagten betrachtet werden kann. Dadurch werden wir genöthigt, zu fragen, was denn das sey, was er als solche Götter und Herren bezeichne, und wie die Behauptung, es seyen viele Götter und viele Herren, mit der vorhergehenden, es gebe keine εἴδωλα, und nur Einen Gott, überhaupt mit seinem Monotheismus zu vereinigen sey? Die bisher gegebenen Antworten sind sehr verschiedner Art, ent-

weder, P. meine Himmel, Erde, Gestirne, vergötterte Menschen u. dgl., oder unter den himmlischen die Engel (Pelag., Crell, Cler., A.), unter den irdischen die Heiligen (Pelag.), die Obrigkeiten (Grot., Crell, Cler., A.), u. s. w. Völlige Gewißheit scheint nicht möglich, denn wir haben nirgends eine ausreichende Erklärung von ihm selbst; doch dürfen wir wohl fürs erste die negativen Bestimmungen geben, daß er weder leblose Dinge noch Menschen meinen könne; jene nicht, weil er solche in keinem Sinne θεοὺς und κυρίους würde nennen können, während doch seine Worte durchaus darauf führen, daß er nicht nur vom Standpunkte der Heiden aus, sondern auch von dem seinigen ihnen diese Namen gebe, diese nicht, weil weder im heidnischen noch in seinem Sprachgebrauch menschliche Obrigkeiten diesen Namen führten — denn was die damals schon beginnende Schmeichelei in Bezug auf die Kaiser that, war Niemands Ernst, — und überhaupt hier gar nicht von dem die Rede ist, was etwa irgendwo einen göttlichen Namen führte in der Menschheit, sondern was für Gott gehalten und durch Opfer geehrt wurde; verstorbene und vergötterte Menschen aber gehörten in die allgemeine Kategorie der εἴδωλα, und konnten gar nicht als θεοὶ und κύριοι von ihm bezeichnet werden. So bleibt das Wahrscheinlichste, er gestehe zwar den Götzen der Heiden in keiner Weise zu, daß sie Götter seyen — denn dies kann er hier nicht aufheben, also diese gar nicht meinen, — räume aber ein, daß es noch manche Wesen gebe von höherer Natur als die menschliche sey, und daß auch diese eine gewisse Macht besitzen über den Menschen und die leblose Natur, vermöge derer sie wohl κύριοι, auch θεοὶ genannt werden könnten, ohne darum Gegenstand der Anbetung (θεοὶ in höherm Sinne) für den Menschen seyn zu dürfen. Solche Wesen nahm er wirklich an, nehmlich die Engel und die Dämonen, bezeichnet sie sogar Eph. I, 21. Kol. I, 16. bestimmt genug mit den Namen von Mächten, Gewalten, Herrschaften (κυριότητες = κύριοι, abstr. p. concr.), und legt wenigstens den Dämonen Eph. II, 2. VI, 12. einen mächtigen Einfluß bei; so dürfen wir wohl annehmen, er denke auch hier an solche Wesen, nicht nothwendig nur an böse, denn ob sie böse oder gut seyn, galt hier ganz gleich, und nenne sie κυρίους in demselben Sinne wie in den angef. Stellen, θεοὺς aber in einem weiteren Sinne des Worts, welchen sowohl der Gebrauch von אֱלֹהִים im Hebraismus, als auch der schwankende Gebrauch von θεὸς im Hellenismus ihm erlaubte, ohne daß er deßhalb ihnen eine θεότης im engeren Sinne beilege. Bei dieser Ansicht der Sache brauchen wir den Worten gar keine Gewalt anzuthun, gar nichts hinzuzudenken, was er selbst nicht sagt, P. widerspricht in keiner Weise dem, was er V. 4. ge-

sprochen; denn er handelt hier gar nicht von den εἰδώλοις, tritt aber auch mit seinem Monotheismus nicht in Conflikt, denn jene Wesen sind nicht Gott, obwohl sie in weiterem Sinne Götter und Herren sind. Darum verstehe ich die Worte in diesem Sinne. Möglich, daß es nicht der seinige sey, aber er scheint mir der einzige, der mit den Worten, wie sie da stehn, in völlige Harmonie gebracht werden könne. — V. 6. Ueber ἀλλὰ s. IV, 15. ἡμῖν εἷς θεός, wir haben nur Einen Gott. Dies ἡμῖν kann nur auf die Christenheit bezogen werden, denn nur diese konnte er so schlechthin durch die erste Person bezeichnen. Es enthält aber nicht, wie Billroth meint, eine Nöthigung, das εἶναι V. 5. nur vom Seyn in der Vorstellung der Heiden zu nehmen; denn auch dem Seyn schlechthin läßt sich das Seyn in Bezug auf etwas anderes entgegensetzen. Indem aber P. sagt, für die Christen sey nur Ein Gott, so kann er nicht meinen, für Andere könnten wohl andere seyn, denn damit gäbe er den Heiden eine gefährliche Waffe in die Hand, sondern nur, das Seyn vieler Götter, d. h. höherer, übermenschlicher Wesen könne der Christ zugeben, aber ein weiteres Interesse haben sie nicht für ihn, er sey nur an Einen gewiesen. Diesen Einen Gott bezeichnet er näher durch den Beisatz ὁ πατήρ, d. h. der, welchen Ihr als den Vater kennt. Aehnlich wird er als der Vater schlechthin bezeichnet Eph. III, 14. (nach der neuen Lesart) Kol. I, 12. Er charakterisirt ihn als den, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. τὰ πάντα, alle Dinge, vgl. Eph. III, 9. Kol. I, 16.17. Phil. III, 21. 1 Kor. XV, 27. 28., hier in vollster Allgemeinheit = πάντα τὰ ὄντα zu verstehn; sie sind ἐξ αὐτοῦ, gleichsam aus ihm hergeflossen, wie der Strom aus seiner Quelle, d. h. haben in ihm als höchsten Grunde den Anfang und Ursprung ihres Seyns, wie Röm. XI, 36. Emanatistische Vorstellungen sind natürlich ganz entfernt zu halten. καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Der Uebergang ins Demonstr. wegen verschiedenen Casus des Pronomens ganz in der Ordnung der Sprache, vgl. Matth. Gr. S. 881. Was es aber bedeute, wenn er sagt, wir d. h. wir Christen, sind εἰς αὐτόν, darüber sind hier wie Röm. XI, 36. die Meinungen getheilt. Für ἐν αὐτῷ nehmen es Calv., Beza, Piſc., wir haben unser Bestehn in ihm, d. h. durch seine Macht, also durch ἐξ αὐτοῦ die Schöpfung, durch εἰς αὐτὸν die Erhaltung angedeutet; für gleichbedeutend mit ἐξ αὐτοῦ Schulz, Heydenr., Pott; die Erklärung ad ejus gloriam von Grot. wird von Mosh., Zach., A. gebilligt, modificirt als Andeutung, wie der Mensch alles auf Gott zurückbeziehen müsse, von Semler, Abhängigkeit von Gott finden Morus und Flatt, Rückkehr zu Gott und in Gott Billroth darin. Etwas anderes als durch ἐξ αὐτοῦ

will P. gewiß damit bezeichnen, an ein pantheistisches Zurückfließen aller Dinge, und daher auch der Menschen, hat er gewiß nicht gedacht, so entfernt als er ist von allem Pantheismus; es bleibt daher fast nichts anders übrig, als eine Abhängigkeit von Gott zu denken, vermöge deren alles, und namentlich die Christen, ihr gesammtes Leben in Bezug auf ihn zu denken haben, seinem Zwecke dienend, überhaupt für ihn da. Außer dem Einen Gott aber haben die Christen auch Einen Herrn. Dieser ist, Ἰησοῦς Χριστός, d. h. Jesus der Messias, die wirkliche historische Person des Menschen Jesus, in welcher P. den Messias, d. h. den göttlichen Logos, wie beide Vorstellungen sich in seiner Zeit schon ausgebildet und verschmolzen hatten, anerkennt; daß er diesen als κύριος bezeichnet, hat nichts Auffallendes, denn er thut es immer; aber desto mehr, was er von ihm aussagt: δι' οὗ τὰ πάντα — δι' αὐτοῦ. Alle Dinge sind durch ihn. Wir können dies nur so verstehn, daß alles Seyende, in Gott seinen Urquell findend, durch seine Vermittelung in's Seyn gerufen sey. Dies ist die bekannte Lehre von der Weltschöpfung durch den Logos, aber mit dem Unterschiede, daß hier der historischen Person, dem Menschen Jesus, also der zeitlichen Erscheinung, das zugeschrieben wird, was, wenn überhaupt, immer nur dem vor der Zeit Seyenden, dem ewigen Logos zugeschrieben werden konnte. Eine Begriffsverwechselung, die, dem Apostel eigen, hier wenigstens bemerkt werden mußte. Das zweite Glied καὶ ἡμεῖς — αὐτοῦ kann entweder so gefaßt werden, daß er die Christenheit als solche, d. h. wiefern sie eine neue Schöpfung ist, sein Werk nenne, oder auch als bloße Hervorhebung der gleichen Beziehung derselben zu ihm, in welcher alle Dinge stehn. Allerdings liegen dann die ἡμεῖς mit im τὰ πάντα, aber nichts ist ja häufiger als die Hervorhebung Eines Besondern, auf welches eben am meisten zu achten ist, aus der Gesammtheit, und passender scheint mir hier dies als das erstere.

V. 7. Aus dem bisher Gesagten scheint nun zu folgen, und wurde ohne Zweifel auch von den freieren Korinthern gefolgert, daß unter solchen Umständen das Essen des Opferfleisches eine erlaubte Sache sey. P. selbst spricht diesen Schluß nicht aus, doch wie es scheint nicht nur, wie er oft seine Schlüsse unausgesprochen läßt, sondern weil es ihm theils nicht zweckmäßig erscheinen konnte, durch klaren Ausspruch das in der Theorie zu autorisiren, was er nun sofort in der Praxis tadeln wollte, theils für ihn, wie wir erfahren werden, der Schluß nicht so vollständig galt, daß es gar keine Bedeutung gehabt hätte, Opferfleisch zu essen. Daher geht er nun sogleich zur Darstellung dessen über, was im Verhalten der Essenden

fehlerhaftes lag. Ἀλλ' οὐκ ἐν π. ἡ γνῶσις. Die Ausleger fehlen darin, daß sie ἡ γν. als αὕτη ἡ γν. erklären, und also die γν. nur in dem engen Umfange als Erkenntniß von der Nichtigkeit der Götzen denken, während doch P. mit Absicht allgemeiner sagt, das, wessen sie sich rühmten, die tiefere und umfassendere Erkenntniß, die höhere Bildung und Fähigkeit, sey nicht Aller Eigenthum, woraus denn nun auch der besondere Mangel in Bezug auf die εἰδωλόθυτα herfloß. Bei der bish. Lesart nun: συνειδήσει τ. εἰδ. müßte man, da nun doch einmal συνείδ. bei P. nie Vorstellung, Meinung, bedeutet, die συνείδ. τ. εἰδ. etwa als das aus der Meinung vom Götzenopfer, daß es doch wirklich kein bloßes Fleisch, sondern durch seine Bestimmung für den Götzen verunreinigt sey, herfließende Bewußtseyn denken, mit dem noch immer geglaubten Götzen in eine unerlaubte Verbindung einzutreten. Aber zu gestehen ist, daß die Erklärung immer etwas Geschraubtes behalten wird. Weit bequemer der Sinn der aler. Lesart τῇ συνηθείᾳ, womit bei der neuen Stellung ἕως ἄρτι, obwohl etwas unbequem gestellt, verbunden werden muß. Es ist die bisherige Angewöhnung an den Götzen, d. h. die durch lange Angewöhnung bisher eingewurzelte und noch anhaftende Meinung, daß das εἰδ. wirklich ein εἴδωλον d. h. ein Gott, Nationalgott der Hellenen eben so wie Jehovah der Juden sey. In dieser nun essen diejenigen, denen die γνῶσις fehlt, die εἰδωλόθυτα als εἰδωλόθυτα d. h. als etwas das wirklich mit dem so von ihnen vorgestellten εἴδωλον in Verbindung gekommen, wirklich einem Gotte geweiht worden sey, mit dem sie keine Gemeinschaft mehr haben dürfen, also mit der Vorstellung, zu thun, was ihnen nicht erlaubt sey, und sie eben sowohl als wirklicher Götzendienst verunreinige. Da er aber doch sagt: sie essen es, so scheint es in Korinth Solche gegeben zu haben, welche, obwohl sie das Opferfleisch als etwas Unerlaubtes betrachteten, sich doch, durch falsche Schaam oder wodurch sonst bewogen, zum Genuß desselben verstanden, nicht, wie eben so befangene, aber willenskräftigere Gemüther, das Fleisch und dann wohl auch die Genießenden, verabscheuten. Aber die Folge freilich die nun angegebene: ἡ συνείδησις — μολύνεται. Ihr Gewissen, das noch, und weil es noch schwach ist (dies liegt im Particip), wird befleckt. Er sagt nicht, das Gewissen der Genießenden überhaupt, sondern nur das Gewissen dieser Leute, und nur weil es noch schwach sey, richtig unterscheidend zwischen der That selbst, die gleichgültig, und der Form, die sie durch jene Vorstellung gewann, welche sie zur wirklichen Verschuldung machte. Nach dieser Darstellung der Sachlage geht er

V. 8. zum Urtheil über dieselbe weiter. Zeichen dieses

Vorschreitens ist δέ. Zwar sehen Manche (Calv., Mosh., Zach., Heyd., Pott, Billr.) diesen Vers als Worte der Korinther, als einen Grund an, mit welchem sie ihr Essen des Opferfleisches rechtfertigen gewollt; ich kann aber auch hier nicht einstimmen. Erstlich findet sich in der Form der Rede nicht die mindeste Spur davon, nichts was ihr einen Anstrich von Disputation verliehe; zweitens ist der Gedanke vollkommen paulinisch, kann also, so wie er hier steht, ohne irgend eine Beschränkung als der seinige betrachtet werden; drittens als Argument der Korr. würde er sehr wenig taugen. Diese mußten zwar allerdings die Gleichgültigkeit der Handlung urgiren, durften aber dann nicht den Satz aussprechen: βρῶμα — τῷ θεῷ, mit welchem sie sich ja nur schaden konnten, sondern hatten an dessen Statt ihr Recht auszuführen, eine gleichgültige Handlung ganz nach eigener Freiheit zu begehn, während dagegen P. dieses von ihm zu beschränkende Recht möglichst wenig, und die Thorheit, eine Sache selbst zum Schaden Anderer durchsetzen zu wollen, die doch bei Gott, wo allein etwas darauf ankomme, gar nichts nütze, möglichst stark hervorzuheben hatte. Wir alle würden an der Stelle der Korr. dieses Argument nicht brauchen, weil wir erkennten, wir schadeten uns damit; warum sollen wir da meinen, sie hätten es gebraucht, da sich doch nirgends eine Nöthigung dazu findet? βρῶμα — θεῷ. βρῶμα, Speise, nehmlich der Genuß derselben. Das Verbum παραστήσει, eig. wird hinstellen, kann zweierlei bedeuten, entweder: wird uns vor Gottes Richterstuhl stellen, d. h. Gottes Gericht zuziehn, nach der Analogie von Stellen wie Apg. XXVII, 24. Röm. XIV, 10. (2 Kor. VI, 14. mag ich nicht hierherziehn, da die Vorstellung des Richterstuhls dort fern liegt); oder: wird uns vor sein Angesicht bringen, d. h. machen daß wir vor Gott treten dürfen, also = συνιστάναι, bei Gott angenehm oder beliebt machen. Diese Erkl. ist die allgemeine, aber bei der Annahme, Worte der Korinther hier zu haben, hätte man die erste (Niemanden, daß ich wüßte, in den Sinn gekommene) ergreifen und festhalten sollen, denn in diesem Sinne wären die Worte ein Argument für ihre Sache. Doch glaube ich nicht, daß sie diesen Sinn haben, indem P. dann gewiß entweder des βῆμα, oder des zu erwartenden κρῖμα erwähnt haben würde, und schließe mich daher der gewöhnlichen Deutung an. Die größere Kraft, welche das Futurum mitbringt, als das bisher gelesene Präsens, wird dem Leser nicht entgehn. Die folgenden zwei Sätze enthalten nichts als Erläuterung des Gesagten. Wir haben keinen Gewinn vom Nichtessen, und keinen Schaden vom Essen. Daß nur von Gewinn und Schaden in den Augen Gottes hier die Rede sey, ist klar. Wir gelten bei Gott nicht

mehr und nicht weniger, wir mögen dieses oder jenes thun. Daraus kann nun allerdings die Selbstsucht, die nur nach ihrem Rechte fragt, den Schluß ziehn: also darf auch Jeder essen, und will am Ende der Andre nicht, soll er doch mich nicht hindern, meine Freiheit zu gebrauchen. Und vom rechtlichen Standpunkt aus ist nichts gegen diese Folgerung einzuwenden. Aber P. steht nicht auf diesem, sondern auf dem der Liebe. Da kann er das Recht zwar allerdings nicht läugnen, aber er zieht doch den entgegengesetzten Schluß. Denn hier heißt's: Was nothwendig ist, darf nimmer aufgegeben werden; aber was gleichgültig und daher frei ist, darf zu Niemandes Schaden behauptet werden. Der Stärkere kann es lassen, und hat keinen Schaden, der Schwächere kann es nicht thun, oder nicht ohne Schaden thun, da muß der Stärkere nachgeben. Hätte er nun bloß den ersten Satz: *βρῶμα — θεῷ* geschrieben, so müßte er diesen Gedanken als Folgerung daraus ableiten; da er die Erläuterung hinzugefügt, die auch als Einräumung des Rechts gefaßt werden konnte, so stand es ihm frei, sie als Einschränkung folgen zu lassen, wie er nun wirklich thut.

V. 9. *βλέπετε δέ.* Doch sehet Euch vor; *μήπως — ἀσθενέσιν*, daß nicht etwa diese Eure Freiheit ein Anstoß werde für die Schwachen. Die *ἐξουσία*, das Recht, das sie haben, vermöge dessen *ἔξεστιν αὐτοῖς*, vgl. IX, 12. Es ist das aus dem schon gesagten folgende (daher *αὕτη*) Recht, auch Opferfleisch zu essen wie anderes Fleisch. Ein *πρόσκομμα* konnte nicht sowohl das Recht selbst für die Schwachen werden, als ihr Gebrauch desselben. *πρόσκ.* offendiculum, Sache woran der Gehende anstößt, also im Gange gehindert, auch wohl zum Schwanken oder Fallen gebracht wird; also auf sittlichem Gebiete dasjenige, was den Andern zum Falle, d. h. zur Sünde verleiten kann. Vgl. Röm. XIV, 13. 20. Wiefern dies geschehen könne, lehrt er selbst sogleich.

V. 10. Wer der *τις* des Subjektes sey, lehrt der Zusammenhang, nehmlich ein Schwacher, wie er V. 7. beschrieben ist. *ἐὰν ἴδῃ — κατακείμενον*, wenn er dich, den Inhaber der Erkenntniß, der also vermöge derselben etwas Erlaubtes zu thun überzeugt ist, im *εἰδωλείῳ* zu Tische liegen sieht. Da *εἰδωλεῖον* nur den Tempel bezeichnen kann, und P. ohne Veranlassung das *κατακεῖσθαι* darin nicht anführen würde, so müssen wir annehmen, es habe sich in Korinth nicht allein um das geopferte Fleisch und seinen Genuß im eigenen Hause (also gekauftes Fleisch vom Markte) oder bei Mahlzeiten heidnischer Freunde (also Fleisch, das beim häuslichen oder öffentlichen Opfer zurückgeblieben war), sondern auch um Theilnahme an Opfermahlzeiten in den Tempeln gehandelt, es seyen also wirklich

Einige keck genug gewesen, wenn auch nicht eben dem Opfer selbst beizuwohnen (wenigstens wissen wir davon nichts), doch zu Mahlzeiten in die Tempel zu gehn, welche in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Opfer selbst standen. In der That muß man sich da verwundern, daß P., der doch auch sonst in unserm Briefe, selbst bei unbedeutenderen Dingen (K. VI.) nicht eben schont, dies hier nur von der einen Seite tadelt, daß es dem schwachen Bruder schädlich werden könne, weiterhin aber (K. X.) zwar abgestellt wünscht, aber doch nicht ein heftiger tadelndes Wort darüber ausspricht. Wußte er nicht, in wie engem Zusammenhange solche Mahlzeiten mit dem Cultus selbst standen, und wieviel heidnische Gebräuche damit verbunden waren, die er unmöglich für erlaubt ansehn konnte? Oder hoffte er auf dem Wege, den er hier einschlägt, auch ohne strengere Rüge doch Abstellung des Mißbrauchs zu erzielen? Denn daß er in diesem Stück der Gemeine nachsehn zu dürfen gemeint, läßt sich doch wohl kaum annehmen? — Die Folge für den Andern: *οὐχὶ — ἐσθίειν;* die von Einigen, zu leichterer Erklärung, wie sie meinten, weggeworfene Frageform ist durchaus beizubehalten, indem nur bei dieser *οὐχὶ* seine Stellung an der Spitze des Nachsatzes behaupten kann. Nimt man nun Rücksicht auf das, was V. 7. gesagt ist, und was V. 11. nachfolgt, so kann die Folge, von der hier P. spricht, keine andere seyn, als daß der Schwache sich durch das Beispiel des Andern, welcher *γνῶσις* hat, dazu verleiten lasse, wider seine Ueberzeugung ebenfalls Opferfleisch zu genießen, und durch diese Handlung sein Gewissen zu beflecken. Dies aber wird von P. *οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὸ τὰ εἰδ. ἐσθίειν* genannt. Dies Verbum hat man nun bald durch **confirmari** übersetzt (Calv., Grot., Schulz, Billr.), bald als **vox media** betrachtet, die eben sowohl in bösem als gutem Sinne (verführen) verstanden werden könne, und dann auch wohl verführen übersetzt (Heum., Heß, Stolz, Scholz), bald durch Conjektur in andre Verba (*ὁδοποιηθήσεται, εἰκότως εἰθίσεται*) zu verwandeln gesucht, alles ohne Beweis oder genügende Begründung. Mein Nachdenken hat mich auf zwei Wege geführt. Entweder P. urtheilt so: An und für sich wäre es eine *οἰκοδομή*, Förderung zur Vollkommenheit, wenn Alle so weit in der *γνῶσις* gebracht werden könnten, daß sie ohne Anstoß des Gewissens Opferfleisch essen könnten. Wiefern also der Essende den Andern dazu bringt, daß er es ißt, gewährt er ihm eine *οἰκοδομήν;* aber nicht die rechte, da der Erfolg nur in Bezug auf das äußere Werk und mit Widerspruch des Gewissens eintritt, und hierin liegt das Tadelhafte derselben. Diese Erklärung jedoch ist gezwungen, und der Sinn liegt zu tief, möchte auch dem wahren Sinne

des Apostels nicht ganz angemessen seyn. Oder er spricht κατ' ἀντίφρασιν, und seine Meinung ist diese: Durch dein, des Verständigeren, Handeln sollte der Hauptzweck alles Thuns der Christen, die οἰκοδομή, ganz vornehmlich befördert werden; Statt dessen läßt du die οἰκοδ. darin bestehn, daß du ihn verführst gegen sein Gewissen zu thun. Dann enthalten die Worte einen bittern Vorwurf in gedrängter Kürze ausgesprochen. Diese Erkl. habe ich bei Mosh., Bengel (tu deberes aedificare ad bonum, sed impellis ad malum), Wetst., Flatt, Pott, gefunden, und obwohl die Frageform mir nicht ganz dazu zu passen scheint, halte ich sie doch für die richtige, weil das Verbum dabei seine bei P. ihm eigenthümliche Bedeutung beibehält, was durch keine der andern geleistet wird, und weil sie, in ihren wahren Zusammenhang aufgelöst, auf dem ganz paulinischen Gedanken von der Unentbehrlichkeit der οἰκοδομή beruht.

V. 11. Die bisherige Lesart καὶ ἀπολεῖται hat für sich das leicht Hinfließende, das sie der Rede giebt, indem nun von οὐχὶ — ἀπέθανεν alles in eine Frage zusammengefaßt werden kann. Nun aber schien ἀπόλλυται der Auktorität halber aufgenommen werden zu müssen, καὶ fand sich bei den Aler. gar nicht, zwischen οὖν und γὰρ war nur zu wählen, letzteres ganz unbrauchbar im Gedankengange; so blieb nichts übrig als, obwohl mit schwacher Auktorität, οὖν aufzunehmen. Der Sinn der nun herauskommt, ist ohne Tadel, ja der Vorwurf so noch stärker hervortretend als bei der Recepta. ἀπόλλυσθαι bekanntlich der Lohn des Sünders, eig. umkommen, eine Form der Vorstellung, die ohne Zweifel dem Mosaismus entsprungen ist, in welchem Tod, Vertilgung aus der Mitte des Volkes, die Strafe für jedes einigermaßen bedeutende Verbrechen gewesen war. Das Präsens, wenn es von P. ist, dient ebenfalls zur Verstärkung des Vorwurfs, wiefern es das Verderben des schwachen Bruders als entschieden, als gewiß eintretend bezeichnet. Auch das übrige des neuen Textes, wo ὁ ἀδελφὸς erst im zweiten Gliede verstärkend eintritt, darf auf Beifall Anspruch machen. Es sind nun drei Gesichtspunkte, deren Auffassung vom Genuß des Opferfleisches abhalten soll, erstlich daß der Andere schwach, dann daß er ein Bruder, endlich daß Christus für ihn gestorben ist. ἐν τῇ σῇ γνώσει ist mit ἀπόλλυται zu verbinden. Er geht zu Grunde durch deine Gnosis, eigentlich nicht durch sie, sondern durch den selbstsüchtigen Gebrauch, den er davon machte, aber der Vorwurf wird nachdrücklicher wie er ihn ausdrückt. Der stärkste Vorwurf aber liegt in den letzten Worten δι' ὃν Χρ. ἀπέθανεν durch den grellen Contrast, der hieraus hervortritt zwischen Christus, der für die Rettung des Menschen sein Leben hingab, und dem Christen, der ihn zu

Grunde gehen läßt, um nur von seiner Freiheit nicht das Mindeste zu opfern. Auch haben alle Ausleger ihn möglichst ausgemahlt. Vgl. Röm. XIV, 15.

V. 12 f. Weiter aufsteigend zeigt nun der Apostel, wie solch liebloses Verfahren, das er bisher nur als ein Vergehn am Bruder selbst bezeichnet hat, auch ein Verbrechen sey gegen Christus selbst, was er nicht weiter ausführt, sondern dem eigenen Gefühle eines Jeden zu erkennen überläßt, und fügt daran die schöne Erklärung, wie sie von der wahren christlichen Liebe ihm diktirt wird, lieber in Ewigkeit (denn dies bedeutet der hier hyperbolisch gesprochene Ausdruck εἰς τὸν αἰῶνα auf jeden Fall, nicht nur „zeitlebens") kein Fleisch genießen zu wollen, als durch sein Essen dem Bruder Ursache des Falls, der Versündigung und des Verderbens, zu werden.

Neuntes Kapitel.

Der Anfang dieses Kapitels tritt so abrupt und zugleich so heftig herein, daß nur Eins von Zweien möglich ist, entweder daß Paulus nach einer längern Pause zu einem Gegenstande übergehe, dessen Betrachtung in Gedanken schon sein Gemüth in Bewegung gesetzt habe, oder daß die neu beginnende Verhandlung mit der des vorigen Kapitels eng zusammenhange. Sehen wir nun, daß er mit X, 14., bis wohin alles zusammenhängt, unläugbar wieder zu der Frage über die Götzenopfer zurückkehrt, so werden wir schon hier die letztere Auffassung für die richtige zu halten geneigt seyn, wie auch unsre Vorgänger gethan, und unser Bestreben wird darauf gerichtet seyn müssen, das Folgende nicht nur für sich selbst, sondern auch in seinem Zusammenhang und Verhältnisse zum Zwecke des Apostels in jeder Beziehung zu begreifen. Die Erforschung des Einzelen aber muß vorangehn.

V. 1 — 3. Die mit Griesb., Knapp, Lachm. aufgenommene Ordnung der zwei ersten Fragen ruht nicht nur auf einer sehr beachtenswerthen Auktorität, sondern empfiehlt sich auch durch die aus ihr hervorgehende Gradation und den bessern Zusammenhang mit den nachfolgenden Worten. Zwar hat Pott die alte Ordnung mit vielem Fleiße als besser bezeugt, als schwieriger wiefern scheinbar minder passend, ja sogar als

passender bei genauerer Erforschung, wiefern die Apostelwürde dem P. habe eher in's Gemüth kommen müssen, als die überdies nur aus ihr fließende Freiheit, auch im Folg. eher abgehandelt werde, und daher als die ächte Ordnung darzustellen gesucht; aber welche Auktorität kann besser seyn als die fast aller Uebers. neben den zwei ältesten Handschriften? Und wenn sich dann weiter zeigen wird, daß gerade die Freiheit es ist, von deren Gebrauch oder Nichtgebrauch im ganzen Kapitel gesprochen werden soll, so wird auch hierdurch unsrer Stellung noch ein neues Gewicht zugehn. — Der Begriff ἐλεύθερος muß hier meines Erachtens ganz allgemein gehalten werden, frei, d. h. unabhängig von fremdem Willen, selbstständig, damit er eben sowohl die christliche Freiheit von Gesetz und seinen Beobachtungen als die persönliche Unabhängigkeit von andern Menschen umfasse. In der oratorischen Gradation der folgenden Glieder kann man in Ungewißheit gerathen, ob sie für eine einfache Reihe coordinirter, oder für ein System einander bestimmender oder erweisender Sätze zu halten seyen, und im letztern Falle, ob sie sich alle auf einen Hauptgedanken, oder die einen auf diesen, die andern auf jenen beziehn, oder jeder folgende den zunächst vorhergehenden begründen soll; diese Ungewißheit wird schwinden, wenn wir bedenken, daß es hier nur des Apostels Absicht ist, die Gesichtspunkte, unter welchen er in seiner Stellung zu den Gemeinen und bei der Beurtheilung seines Handelns betrachtet werden will, sämmtlich, und in solcher Weise aufzustellen, daß seine apostolische Freiheit und Berechtigung in's volle Licht trete. Wir werden also, obwohl die dritte und vierte Frage als Begründung des zweiten Satzes: Ich bin Apostel, dienen können, und zum Theil sollen, sie dennoch nicht bloß diesem unterordnen, sondern als selbstständige dem allgemeinen Zwecke dienende Sätze beiordnen, und also annehmen, das Bild welches P. von sich zeichnen wolle sey in vier Hauptzügen vollendet. Er ist frei, er ist Abgesandter Christi, er hat den Herrn gesehn, er ist der Gründer der korinthischen Gemeine. Das ἑωρακέναι τὸν κύριον kann in keinem Falle weiter nichts bedeuten als ein leibliches Sehen des Herrn zur Zeit da er auf Erden lebte; denn er führt es an als etwas Großes, Herrliches, als eine Sache die ihn höher stelle als andere, die wohl mehr noch bedeute als das εἶναι ἀπόστολον, was er auch Solchen zugestand, die wie Barnabas keinen bestimmten Auftrag Christi selbst aufweisen konnten; Christum leiblich gesehn zu haben aber konnte ihm selbst nicht als etwas Außerordentliches erscheinen, und war ja eine Sache, welche seine Freunde gemein hatten mit seinen erbittertsten Feinden, ja mit heidnischen Kriegsknechten und Gerichtsdienern. Er kann daher nichts geringeres meinen als die

Erſcheinungen Chriſti, welche ihm zu Theil geworden waren, und die Frage, ob er überhaupt ihn perſönlich gekannt habe, bleibt uns daher hier ganz ſeitwärts liegen. Aber von welchen Erſcheinungen er ſpreche, läßt ſich fragen. Die gewöhnliche Annahme iſt, von der auf dem Wege nach Damaskus ihm zu Theil gewordenen. Ich will dies auch nicht gerade läugnen, es kann ſeyn, daß er ſie meine und das was ihm dort erſchienen war, als ein Sehen Chriſti darſtelle, aber unbemerkt darf doch nicht bleiben, daß weder Lukas in der Erzählung des Ereigniſſes Apg. IX., noch P. ſelbſt in ſeinen Reden Apg. XXII. XXVI. oder Gal. I, 12—16. ein Wort von einer Erſcheinung Chriſti einfließen laſſen, während der Ap. in der Erzählung von ſeinem erſten Aufenthalte in Jeruſalem nach ſeiner Bekehrung beſtimmt ausſpricht, er habe ihn in einer ἔκστασις geſehn (Apg. XXII, 17 f.), und Lukas (XVIII, 9.) berichtet, Chriſtus habe in Korinth δι' ὁράματος mit ihm geſprochen, der ὀπτασιῶν κυρίου 2 Kor. XII, 1. nicht zu gedenken. Da ließe ſich nun doch wohl fragen, ob er, dem die Viſionen gewiß ein eben ſo wahres Schauen Chriſti waren als wenn er ihn ohne ἔκστασις erblickte (ſonſt hätte er ja auf ſie als bloße Phantaſiebilder gar keinen Werth legen können), nicht dieſe vielmehr gemeint haben ſollte als das Ereigniß auf der Reiſe, wo er nur ſeine Stimme gehört, nicht ihn geſehn zu haben ſcheint? Doch entſcheiden läßt ſich's nicht. — Nachdem er ſeine allgemeine Stellung, die er mit allen Chriſten gemein hat, die ἐλευθερία, ſeine beſondere amtliche Eigenſchaft, die ἀποστολή, und die außerordentlichen Erfahrungen die ihm geworden ſind, die Erſcheinungen des Herrn genannt, fügt er noch viertens eine Erwähnung ſeiner Thaten hinzu, indem er die kor. Gemeine ſein Werk nennt. Sie war es, denn er hatte ſie gegründet; ſie war es nicht allein, wie der Artikel ſie erſcheinen läßt, aber es genügte dem Ap., hier nur ihrer zu erwähnen, weil der Brief nur ihrethalb geſchrieben wurde, und für ſie es genug war, daß ſie von ihm herſtammte. Der Beiſatz ἐν κυρίῳ läßt ſich vermöge ſeiner Stellung nicht mit τὸ ἔργον, ſondern nur mit ὑμεῖς ἐστε verbinden. Im Herrn ſind ſie ſein Werk, d. h. durch ſeine Vermittelung, unter ſeinem Beiſtande aufgeführt. So ſchon Chryſ. — Nun aber war wie bekannt allenthalben wo Judenchriſten Einfluß hatten, war auch in Korinth Streit über ihn und ſeine Würde als Apoſtel. Daher kann er nicht unterlaſſen, nach Vollendung der vier Sätze, welche ihn in ſeinen apoſtoliſchen Eigenſchaften charakteriſiren ſollten, beiläufig den zweiten etwas zu befeſtigen. Nur beiläufig, denn ſein Zweck iſt hier gar nicht, über ſein Apoſtelamt, ſondern über den Gebrauch zu ſprechen, den er von ſeiner Freiheit mache. V. 2. εἰ ἄλλοις — εἰμί.

Der Vordersatz ist concessiv; er will jetzt nicht untersuchen, ob er überhaupt Apostel sey, die Untersuchung gehört nicht hierher, er kann zugeben, daß er's nicht sey, in Bezug auf Andere, aber für die Korinther folgt daraus nichts, denn für sie ist er's gewiß. Er sagt nicht εἰ καί, etiamsi, sondern nur εἰ, zuversichtlicher als jenes, wiefern er das Nichtseyn als wirklich, nicht nur möglich, zu setzen wagt, ohne zu fürchten daß ihm in Bezug auf die Korr. Schaden daraus erwachse. εἰ μή konnte er nicht setzen, weil er dies μὴ εἶναι affirmativ als wirklich zu setzen hatte, nicht nisi sum aliis, vobis sum, sondern si aliis non sum, vobis sum. Vgl. VII, 9. Das beschränkende ἀλλά, at, des Nachsatzes kennen wir bereits, nur sollte γε nicht unmittelbar darauf, sondern erst nach ὑμῖν gestellt worden seyn. Beweis: ἡ σφραγίς — ἐν κυρίῳ. Das Siegel d. h. die Bestätigung meines Apostelamts seyd Ihr durch Beistand des Herrn. Offenbar ist ihm das Kriterium, ob Einer ein wahrer Apostel d. h. ob er wirklich von Christo zur Verkündigung des Evangeliums berufen und ausgesendet sey, der Erfolg seiner Predigt, den er für unmöglich ansieht, wenn der Herr sich nicht zu ihm bekenne und sein Wirken segne. In seinem Geiste liegt also der Schluß: Wiefern ein gesegnetes apostolisches Wirken nur da möglich ist, wo der Herr selbst den Boten unterstützt, dieser aber den nicht unterstützen wird, den er nicht selbst gesendet hätte, so ist ein Jeder, der mit glücklichem Erfolge prediget, ein wahrer Bote Christi *); von solchem Erfolge war meine Predigt unter Euch begleitet, also bin ich sicher ein Bote Christi, wenigstens in Bezug auf Euch. An Wunder, durch welche er in Korinth seine Sendung beglaubigt habe, mit vielen Ausl. (zuletzt Flatt) zu denken, ist durchaus nicht nöthig. Diese Ansicht hat ihren Ursprung in einer Auffassung des Begriffs ἀπόστολος, welcher unserm Apostel nicht eigen ist. Man meint, spräche P. nur vom glücklichen Erfolg seiner Predigt, und nicht auch von Wundern, so gelte der Beweis nicht, weil alsdann auch Andere, Barnabas, Apollos u. s. f., die keine Apostel gewesen, sich des nehmlichen hätten bedienen können. Aber man vergißt, daß für ihn, der nicht von den ursprünglichen Zwölfen war, der Begriff eines Apostels sich weiter gestellt haben mußte, als im Gebrauch der judaisirenden Christen, zumal im Streite mit diesen, die ihm, dem später Dazugekommenen, den apostolischen Charakter nicht einräumen wollten, und daß er daher Männer wie Barnabas (vgl. Gal. II, 9.) gewiß als ἀποστόλους anerkannte, und überdies, daß wir ja gar nicht

*) Es ist dies ganz dasselbe Argument, dessen sich Nikodemus Joh. III, 2. in Bezug auf die göttliche Sendung Jesu bedient.

wiſſen, ob nicht auch von Solchen eben ſowohl als von ihm σημεῖα verrichtet worden ſind. An unſrer Stelle aber ſteht von ſolchen kein Wort, ſondern ſie ſelbſt, wiefern ſie eine chriſtliche Gemeine ſind, werden als ſein Siegel bezeichnet, d. h. nichts anders als der Erfolg den er gewirkt. V. 3. ſind die ἀνακρίνοντες αὐτὸν, die ihn Unterſuchenden, Prüfenden (ſ. zu 11, 14 f.), Solche, welche ſeine Apoſtelwürde bezweifelten, und als einen Gegenſtand der noch nicht entſchieden wäre, verdächtigten. Gegen dieſe will er ſich rechtfertigen (ἀπολογεῖσθαι αὐτοῖς, und daher nach bekanntem griech. Gebrauch auch das Subſt. mit dem Dativ verknüpft), und dies ſoll ſeine Rechtfertigung, der Beweis ſeiner wirklichen Berufung, ſeyn. Da iſt wohl offenbar, daß αὕτη nicht, wie Chryſ., Grot., Calov, A. geurtheilt, auf das Folgende hinweiſe, worin gar keine ἀπολογία enthalten iſt, ſondern auf das V. 2. Geſagte, was den thatſächlichen Beweis darbietet, er ſey das wirklich, wofür er gelten wolle.

V. 4 f. Nachdem nun für die Beſtimmung der Stellung, welche er einnehme, das Nöthige geſchehen iſt, geht P. dazu über, die Rechte, die er habe, aus einander zu ſetzen. μὴ οὐκ ἔχομεν κτλ. habe ich etwa kein Recht? **num non habemus?** Was den Plur. anlangt, ſo iſt ungewiß, ob er nicht auch hier ſchon an Barnabas gedacht habe, den er V. 6. mit ſich in Verbindung ſetzt; aber nöthig wenigſtens iſt's nicht, da wir bei Manchem von dem, was im Verfolg ebenfalls im Plural erſcheint, doch nur an ihn allein denken können. Das Recht zu eſſen und zu trinken iſt hier ſo allgemein zu faſſen wie er ſelbſt es ausſpricht, obwohl zuzugeſtehen iſt, daß er dabei vornehmlich an ſein Recht, von den Gemeinen ſeinen Unterhalt zu nehmen, gedacht haben werde. Von ſeinem Rechte, die im Moſaismus verbotenen Speiſen, oder auch Opferfleiſch zu genießen, kann man es nicht verſtehn, von jenem nicht, weil er nicht nur dasſelbe mit allen Chriſten gemein hatte, hier aber nur von Apoſtelrechten ſpricht, ſondern auch in dem ganzen Abſchnitte gar nicht von dieſer Geſetzfreiheit die Rede iſt, von dieſem nicht, weil er, wie ſich zeigen wird, ſeinen Nichtgebrauch anderer Rechte hier als Beiſpiel aufſtellen will, um Jene zu ermahnen, ihrem Rechte in Bezug auf das Opferfleiſch zu entſagen, wiefern ſie's haben überhaupt. In der Allgemeinheit wie ſie ausgeſprochen iſt, iſt aber die Frage noch viel kräftiger. V. 5. Ein zweites Recht, das Recht ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, d. h. eine Chriſtin als Frau bei mir zu führen. Daß die Worte nichts als dies bedeuten können, iſt offenbar, und die Deutung von Weibern, die ohne ihm anzugehören aus bloßer Liebe zum Unterricht, und um den heiligen Mann zu pflegen,

ihn auf seinen mühevollen Reisen begleitet hätten, ist eine Erfindung jener verkehrt asketischen Zeit, die um keinen Preis es dulden wollte, daß ein Apostel ein Weib gehabt. P. freilich hatte keins, wie schon aus K. VII. zu ersehn gewesen, und auch unsre Stelle scheint als Beweis gebraucht werden zu können, wiefern er, wenn er beweibt war, gewiß nicht sagte ἀδελφὴν γυναῖκα, sondern τὴν γυναῖκά μου. Aber das Recht hatte er, und die andern Apostel den Besitz. Die λοιποὶ ἀπ. können Apostel im engsten Sinne des Wortes, nehmlich von den Zwölften seyn, obwohl Kephas noch besonders genannt wird. Denn da dieser nicht nur überhaupt, sondern auch bei einer korinthischen Partei, vorzügliches Ansehn genoß, so konnte es nur angemessen erscheinen, wenn er ihn aus der Zahl der übrigen heraushob. Zwar findet in den drei Bezeichnungen der λ. ἀπ., der ἀδ. τοῦ κυρίου, und des Kephas eine in die Augen fallende Steigerung Statt, allein auch diese hindert nicht, die Apostel im engern Sinne zu denken, wiefern die unberühmtere Menge der Apostel in den Augen der am Aeußerlichen klebenden Judenchristen allerdings geringer erscheinen konnte, als die leiblichen Brüder des Herrn, von denen zumal Jakobus wirklich eine hohe Geltung erlangt hatte, so daß P. ihn Gal. II, 9. zu den δοκοῦσι στύλοις εἶναι rechnet, und nur Petrus konnte ihnen wegen seiner ausgezeichneten Wirksamkeit den Ehrenplatz über jenen zu verdienen scheinen. An die übrigen Apostel gedacht kann er also wirklich haben; aber ob an sie allein, oder neben ihnen auch an Andere, läßt sich nicht entscheiden. Bei den Brüdern des Herrn denke ich an leibliche Brüder aus denselben Gründen, aus denen ich Gal. I, 19. es thun zu müssen glaubte. Daß Christus Brüder gehabt, gesteht auch Billroth (mit Verweisung auf Winers Reallex. 329.), so wie Neander (Pflanzung. S. 288.), zu. Ob alle diese ihre Weiber mit sich herumgeführt, oder nur überhaupt Weiber gehabt, können wir um so weniger entscheiden, als wir nicht einmal mit Sicherheit wissen, ob alle außerhalb Palästinas thätig gewesen sind, und es genug war, wenn P. sich auf einige berufen konnte, während er von sich selbst immer περιάγειν sagen mußte.

V. 6 f. Die Partikel ἤ dient hier nicht, wie sonst so oft, einer Argumentation, die nicht Statt findet, sondern nur als Trennungswort, wiefern im Folgenden etwas neues, ein dritter Punkt herbeigeführt wird, in welchem P. sein Recht nicht brauche, und wobei er sich dann etwas länger aufhalten wird, nehmlich das Recht seinen Unterhalt von den Gemeinen zu empfangen, für die er arbeite, ohne ihn selbst durch Handarbeit zu verdienen. Diese Handarbeit wird durch ἐργάζεσθαι bezeichnet. Da er fragt, ob denn er und Barnabas allein dies Recht

nicht haben, so läßt sich annehmen, daß alle übrigen Verkündiger des Evangeliums sich von den Gemeinen erhalten ließen, was ihnen freilich leichter werden mußte, da sie großentheils erst da eintraten, wo P. ihnen mit Gründung christlicher Gemeinen vorgearbeitet hatte, als ihm, der sie erst gründen mußte. Von P. selbst wissen wir außer unsern Briefen auch aus 1 Thess. II, 6—10. 2 Thess. III, 8 f., daß er, um den Gemeinen nicht zur Last zu fallen, allenthalben seinen Unterhalt selbst zu erwerben suchte, von Barnabas, dem Cyprischen Judenchristen, der ihn als Neubekehrten zuerst bei den Aposteln eingeführt, dann von Tarsos nach Antiochia geholt, und auf mehrern Reisen, anfangs mit einigem Uebergewicht, begleitet, dann aber, ehe P. nach den westlichen Gegenden abging, sich von ihm getrennt hatte (s. zu Gal. II, 1.), erfahren wir es nur aus dieser Stelle. Daß er ihn hier nennt, und zwar wie eine Person die die Korr. kennen müssen, scheint fast darauf hinzudeuten, daß auch er später seine Thätigkeit mehr nach Westen hin ausgedehnt hatte, so wie es uns zum Beweise dient, daß P. wieder in einiger Verbindung mit ihm stehen mußte, da er von seinem Verhalten unterrichtet ist. Ueber dies Wenige hinaus reicht unser Wissen nicht. — Das Recht nun an Unterhaltung von Seiten der Gemeinen fängt er V. 7. durch Aufstellung dreier sehr gut gewählter Beispiele zu beweisen an, wie nehmlich der Kriegsmann, der Weingärtner, der Hirt, nicht ohne Lohn dienen, sondern der Erste seine Beköstigung empfange, der Zweite und Dritte von der Frucht ihrer Mühe selbst ihren Unterhalt gewinnen. Passend gewählt sind die Beispiele darum, weil er seine eigene Arbeit leicht unter diesen Bildern darstellen konnte, auch bisweilen darstellt. *ἰδίοις ὀψ. στρατεύεσθαι*, eig. mit eigner Löhnung Kriegsdienste thun, bedeutet: im Kriegsdienste sich selbst besolden und beköstigen. *ὀψ.* als Soldatenlohn s. 1 Makk. III, 28. XIV, 32. Luk. III, 14.

V. 8 — 10. Nicht zufrieden, seinen Satz mit Gründen menschlicher Sitte und Billigkeit dargethan zu haben, sucht ihn der Ap. ferner durch Auktorität der Schrift zu stützen. *μὴ κατὰ ἄνθρ. ταῦτα λαλῶ;* Sage ich dies nur nach menschlicher Weise? d. h. ruht meine Behauptung jenes Rechts nur auf menschlicher Sitte und Gewohnheit ohne höhere Sanktion? vgl. zu III, 3. Röm. III, 5. Die zweite Frage wäre am besten so ausgedrückt: *οὐ (οὐχὶ) καὶ ὁ νόμος ταῦτά λέγει;* so daß *ἤ* ganz fehlte; ward es gesetzt, so war das Beßte die Recepta *ἢ οὐχὶ — λέγει;* die Auktorität zeugt hier für einen Text, den ich kaum für den wahren halten kann; aber die Vertauschung des Platzes der Negation erregt Verdacht, sie sey von späterer Hand, und die erste habe nichts als *ἤ* gegeben: oder sagt auch

das Gesetz eben dies? Auch Billroth, wie ich finde, ist dasselben Sinnes. Nun wird V. 9. die Stelle Deut. XXV, 4. angeführt. In dem Verbote nehmlich, dem das Getreide austretenden Ochsen keinen Maulkorb anzulegen, um ihn am Fressen zu verhindern, findet P. einen tiefern Sinn, eine Andeutung, wie auch auf Gottes geistiger Tenne ein Gleiches Statt finden, der welcher Gott seine Frucht in die Scheuern sammle, einen Lohn oder Genuß davon zu fordern haben müsse. Dies drückt er so aus: *μὴ τῶν βοῶν — λέγει;* ich fasse dies in eine Frage zusammen, was auch Billr. vorzieht. Kümmert sich Gott um die Ochsen, oder sagt er's durchaus unserthalb? d. h. ist es bei diesem Verbote Gott um weiter nichts als um das Vieh zu thun, oder ist's ausgemacht, daß er's vielmehr unserthalb gesprochen? nehmlich um darauf unser Recht zu bauen, Unterhalt zu empfangen von denen, die wir lehren. Die Erklärung der folgenden Sätze hängt erstlich davon ab, ob man die Worte *δι' ἡμᾶς γ. ἐγράφη* als Antwort auf die vorhergehende Frage nimt, oder die Antwort durch die Frage gegeben, und diese Worte als ihre Begründung denkt, zweitens davon, was man in beiden Fällen als Subjekt ansieht, das Vorhergehende oder das Folgende. Antwort können diese Worte seyn, denn ähnliche Antworten, wo das Gefragte mit *γὰρ* wiederholt wird, affirmativ oder negativ, kommen sehr häufig vor, z. B. Plat. Euthyphr. S. 7. B. — *Καὶ τοῦτο εἴρηται;* Euth. *εἴρηται γάρ.* Soph. S. 219. B. *τὰ νῦν δὴ — εἶχεν εἰς τοῦτο τὴν δύναμιν;* Th. *εἶχε γὰρ οὖν.* Eigentlich ist auch dies nur Begründung der nicht ausgesprochenen Bejahung, wie aus Ebd. D. zu ersehen ist: — *κτητικὴ λεχθεῖσα ἂν διαπρέψειεν,* Th. *ναί· πρέποι γὰρ ἄν.* Deutlicher tritt dies noch in Antworten hervor wie diese: Euthyphr. S. 9. D. — *βούλει ἡμῖν ὡρίσθω —;* Euth. *τί γὰρ κωλύει;* d. h. ich will, denn ich sehe kein Hinderniß. Doch ist hier solch ein Satz noch immer als Antwort anzusehn, während in vielen andern Fällen diese schlechthin fehlt, und nur eine Begründung der vom Hörer zu ergänzenden Antwort ausgesprochen wird. Demnach kann unsre Stelle entweder bedeuten: Ja, unserthalb ist geschrieben, oder die Antwort wird herein gedacht: Allerdings unserthalb, und er fährt fort: unserthalb nehmlich ist geschrieben. Nehmen wir sie als eigentliche Antwort, so ist das vorhergehende (*ταῦτα*) Subjekt, das Folgende, *ὅτι κτλ.* selbstständiger Caussalsatz. Nehmen wir sie als Begründung der Antwort, so kann das Subj. verschieden gefaßt werden, entweder ganz unbestimmt, *ἐγράφη*, es ist geschrieben worden, d. h. die Schrift ist abgefaßt, um unsertwillen, oder wieder *ταῦτα* als Subjekt, oder endlich das Subj. durch die folgenden Sätze ausgedrückt. Die erste Annahme hat

gegen sich, einmal, daß Paulus, in dessen Schriften doch nichts häufiger ist als Frage und Antwort, an keiner andern Stelle wieder seiner Antwort eine solche Form giebt, sodann das Unbequeme, daß das zu ergänzende Subjekt in der Frage weder ausgesprochen noch durch Pronomen angedeutet ist, also aus dem vorletzten Satze hergeholt werden muß, endlich daß die folgenden Worte sich sehr wenig schicken, diesen Satz: es ist unserthalb geschrieben, zu begründen. Bei der zweiten Annahme giebt das unbestimmte Subj. einen Satz, der nicht nur überhaupt in den Zusammenhang wenig paßt, sondern auch, da ἡμεῖς hier doch nur von den Lehrern verstanden werden kann, und P. nicht wird behaupten wollen, für sie besonders sey die Schrift verfaßt, ganz unstatthaft erscheint; gegen ταῦτα als Subj. gilt wieder das vorhin Gesagte, und so scheint nur noch übrig, daß man die folgenden Worte als Subj., den Satz selbst aber als Begründung der Antwort: ja unserthalb ist es gesagt, betrachte. Aber nun erscheint das Folgende als ein Citat, und es entsteht die Schwierigkeit, daß sich keine solche Stelle im A. T. findet. Doch darf uns diese vielleicht nicht abhalten diese Deutung anzunehmen; theils wissen wir, daß P. auch apokryphische Bücher citirt, und das könnte wohl auch hier der Fall seyn, wenn gleich selbst von den alten Erklärern Niemand auf ein solches hingewiesen hat, theils ist die folg. Stelle selbst mit ihrem Parallelismus wirklich so beschaffen, als wäre sie nicht von P. selbst, sondern aus irgend einem poetischen Buche entlehnt. Diese Annahme würde alles in beßte Ordnung bringen, und das auch von den hin und her sich windenden, und doch nirgends weder Trost noch Licht darbietenden Auslegern offenbar empfundene Dunkel der Stelle völlig aufhellen. Nun sagt P.: Sorgt Gott um die Ochsen, oder sagt er's jedenfalls unserthalb? Offenbar unserthalb, denn unserthalb ja ist geschrieben: der Pflügende u. s. w. Das Mangelhafte des Beweises macht mir dabei keinen Anstoß; wir wissen ja, wie es um die Schriftbeweise bei unserm Apostel steht. Nun aber mögen Einsichtsvollere prüfen, was von dieser Auffassung der Stelle zu halten sey. Bei den Worten selbst halte ich mich nicht lange auf, die beibehaltene Form derselben ruht auf der beßten Auktorität, und giebt den beßten Sinn; der Pflügende und Dreschende sind natürlich nicht Ochsen, wie Viele gemeint haben, sondern Menschen, die, eignen oder fremden Acker bearbeitend, es in der Hoffnung thun, vom Ertrage der Arbeit etwas zu genießen, und P., auch dies in höherem Sinne deutend, findet es anwendbar auf das Verhältniß derer, welche den Acker Gottes bauen. — ἐπ' ἐλπίδι s. Röm. IV, 18. VIII, 20.

V. 11. Nicht sowohl als ein neuer Grund für seine

Berechtigung, als vielmehr als Anwendung des V. 8—10. Beigebrachten durch einen Schluß a majori ad minus; ſtellt nun der Ap. den Satz auf, es ſey der Ordnung ganz gemäß (*οὐδὲν μέγα*, was der Sinn des *μέγα* ohne Frage iſt. Ueber die Frage ohne Fragewort ſ. I, 13.), daß er (*ἡμεῖς* kann hier nur auf P. allein gehn, wenn man nicht entweder das *ἡμεῖς* allgemeiner faſſen, oder annehmen will, auch Barnabas ſey einmal in Korinth geweſen), der den Korinthern eine geiſtige Saat geſäet, zum Lohn dafür von ihnen Leibliches empfange, alſo zwar einen Lohn, aber einen ſolchen, der weit geringer ſey, als die ihnen dargebrachte Gabe. Die Lesart *θερίσωμεν* ſcheint Beachtung zu verdienen. Es iſt bekannt, daß in der beßten Gräcität *εἰ* bisweilen den Conj. bei ſich hat, vgl. Herm. zu Soph. Oed. Tyr. 868. 1055. Aj. 491. — Herod. IV, 163. *εἰ δὲ ἐξοπτήσῃς τὴν κάμινον* (Gaisf. hat *ἐξοπτήσεις*, aber der Sinn fordert den Conj.), Thucyd. VI, 21. *εἰ ξυστῶσιν αἱ πόλεις*. Es iſt ziemlich daſſelbe, wie *ἐὰν* mit Conj. Nun will an unſrer Stelle P. nicht, daß das *θερίζειν* wirklich eintrete, ſondern ſagt nur, es würde nichts Ungeheures ſeyn, wenn es Statt fände; da ſcheint der Conj. ſehr wohl zu paſſen, zumal da P. den faſt noch beſſern Optativ ſelten zu brauchen pflegt.

V. 12. Daß die erſten Worte dieſes Verſes den Ausl. Schwierigkeit gemacht haben, darf uns nicht verwundern. Seit V. 6. hat P. Einen Zweck verfolgt, ſein Recht auf Ernährung von Seiten der Gemeinen zu erweiſen, V. 13. 14. bringt er einen neuen Grund eben dafür, und verläßt überhaupt dieſen Gegenſtand nicht vor V. 19.; darf man da hier etwas anders erwarten? Er ſtellt ſich in Gegenſatz mit Andern, unter denen man wohl nicht Petrus und andere Apoſtel, ſondern andre nach Korinth gekommene Lehrer denken muß, die, ſeyen ſie am Ende wer ſie wollen, immer weniger Recht haben werden als er, der Gründer der Gemeine; er ſpricht von einem *μετέχειν*, was auf V. 10. zurückzuweiſen ſcheint. Da ſcheint er nun zweierlei ſagen zu können, entweder: wenn Andere dies Recht auf Erhaltung haben, ſo habe ich's noch vielmehr, oder: wenn Andere von Euerm Eigenthume mitgenießen dürfen, ſo darf ich's noch vielmehr. Er aber ſagt *τῆς ἐξουσίας ὑμῶν*. Will man hier *ἐξουσία* in dem Sinne: Recht, Freiheit, faſſen, worin er es in dieſem ganzen Abſchnitt immer braucht, ſo kann der Genitiv nur ſubjektiv ſeyn, nur ein Recht bezeichnen, welches die Korr. haben, und wenn man nicht gegen alle Wahrſcheinlichkeit annehmen will, er meine unter dem Pron. einheimiſche Lehrer zu Korinth, ſo kann man an ein Recht auf Ernährung nicht mehr denken, ſondern nur an jene *ἐξουσία* K. VIII, 9., zu eſſen was ſie wollen, und wie käme das in die-

sen Zusammenhang? Will man aber dem Worte die Bedeutung: Recht an Jemand, Macht über Jemand, geben, so möchte zwar, da man sagt ἐξουσιάζειν τινός, der Genit. objekt. sich rechtfertigen lassen, obwohl ich nicht glaube, daß er je vorkomme; aber da er doch in diesem Zusammenhange unmöglich das Recht, Herr über sie zu seyn, überhaupt, sondern nur ein bestimmtes Recht, das auf Ernährung, in Anspruch nehmen kann, so will es sich wenig schicken, daß er von Andern so allgemein sage, sie genössen der Macht oder Herrschaft über sie, wie Chrys. (mit Hinweisung auf 2 Kor. XI, 20.), Theod., Heydenr., die Worte genommen haben, und wie sie, ohne allen Beisatz ausgesprochen, dann genommen werden müssen. Es läge mindestens ein sehr unfreundlicher Seitenblick darin. Daher haben die meisten Ausl. zwar diese Deutung angenommen, aber das Recht nicht allgemein, sondern das bestimmte Recht, Unterhalt zu fordern, dabei gedacht, und so den ersten der oben als möglich angezeigten Gedanken herausgebracht. Aber ich sehe die Möglichkeit nicht ein. Andre haben anders zu helfen gesucht, Olearius, indem er ἡμῶν zu lesen vorschlug, also: wenn andere meines Rechts (nehmlich des bisher erwiesenen) genießen, warum nicht ich vielmehr? Damit wäre allem Uebel abgeholfen. Andere (L. Cappellus, Locke) wollten οὐσίας lesen, während Salmeron, Zeltner, Schulz, Scholz, A., dem Compos. selbst die Bedeutung des Simpl., Habe, Vermögen, beilegten. Dadurch käme die zweite Gedankenform heraus; aber freilich ist die Aenderung nicht rathsam, und die Bed. des Comp. so unerwiesen als das Wort οὐσία selbst dem N. T. fremd. So bin ich am Ende dahin gekommen, wo Mosheim war, nicht zu wissen, was das Rechte sey; doch neige ich mich stark zur Billigung von ἡμῶν für ὑμῶν. Haben Andere, sagt er dann, Theil an dem Rechte das eigentlich mir gehört, wie soll ich's nicht weit mehr haben dürfen? Aber, setzt er dem entgegen, ich habe keinen Gebrauch davon gemacht, sondern u. s. w. πάντα στέγομεν, στ. kann hier nur bedeuten: erdulden, sich gefallen lassen (Chrys. φέρομεν, ὑπομένομεν, καρτεροῦμεν), was auch XIII, 7. (1 Thess. III, 1. μηκέτι στέγοντες, da ich's nicht mehr aushalten konnte) am besten paßt. Unter diesem πάντα wird gewöhnlich Mangel verstanden, doch kann es allgemeiner, auch von Mühe und Arbeit, gefaßt werden. Der Zweck ἵνα μὴ — Χριστοῦ. ἐγκοπή, von ἐγκόπτειν, ein Hinderniß; das Ev. Chr. erfährt ein solches, wenn sich etwas zuträgt, was die Verbreitung und willige Aufnahme desselben hemmt, P. konnte durch Annahme oder Forderung seines Unterhalts eine Hemmung erzeugen, wiefern entweder der Schein auf ihn fiel, als nähme er die Predigt des

Ev. nur zum Vorwande, um ohne Arbeit von Land zu Land zu ziehn, oder die Aussicht, ihn ernähren zu müssen, Manchen vom Uebertritt zum neuen Glauben abhielt.

V. 13. 14. Während es V. 12. den Anschein hatte, als wolle er von der Ausführung seines Rechts schon völlig zur Erklärung seines Verhaltens in Bezug darauf übergehn, finden wir hier eine neue Darstellung, die nur als nochmalige Begründung jenes Rechts betrachtet werden kann. Es scheint, als sey ihm dieser neue Grund erst eingefallen, nachdem er schon V. 12. geschrieben, und er habe ihm zu wichtig geschienen, um übergangen zu werden, daher er ihn nachfolgen lasse, ohne das Vorige zu tilgen, und nun erst mit V. 15. ganz zum Gegensatze übergehe. Und die Freiheit der Briefschreibung konnte dies wohl auch entschuldigen. Man hat nun erstlich gemeint, P. spreche allein vom jüdischen Gottesdienst, und sodann eine strenge Sonderung der in beiden Sätzen des 13. V. genannten Personen für nöthig geachtet, daß etwa im ersten von den Leviten und ihren geringeren Verrichtungen, im zweiten aber von den Priestern und dem eigentlichen Opfer die Rede wäre. Mir scheint beides gleich unnöthig. Heidnischer und jüdischer Cultus unterschieden sich in dieser Hinsicht nicht, beide gestatteten dem Priester und Tempeldiener seinen Antheil an den Opfern und Einkünften des Heiligthums, die hier nicht weniger als jene zu verstehen sind, und da nun P. als von einer ganz bekannten Sache spricht, warum sollen wir nicht annehmen, er stelle ohne allen Unterschied der Religionen als eine ausgemachte, im göttlichen Recht aller Nationen begründete Sache die Berechtigung zum Mitgenuß am Heiligthum dar? Wollten wir aber auch nur den Gottesdienst der Juden denken, so würden wir immer noch die zweite Scheidung nicht für nöthig halten, sondern der Meinung seyn, der erste Satz bezeichne den heiligen Dienst ganz allgemein, der zweite hebe den vornehmsten Theil desselben insbesondere hervor. οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι sind mir also quicunque sacris operantur, alle diejenigen, welche heilige, d. h. auf den Cultus bezügliche Verrichtungen haben, ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίειν vom Tempel essen, d. h. seinen Unterhalt aus dem Tempel empfangen, παρεδρεύειν τῷ θυσιαστ., eig. assidere altari, bei dem Opferaltar beschäftigt seyn, συμμερίζεσθαι τῷ θυσ. Theil nehmen am Opferaltare, d. h. von dem was auf den Altar kommt, seinen Antheil empfangen. V. 14. οὕτως καὶ κτλ. In diesen letzten Worten finden die Ausleger einen letzten und stärksten Grund für das vielbesprochne Recht. Mir scheint es nur eine Anwendung des Vorigen zu seyn, eine Nachweisung, daß jenes Recht auch hier gelten müsse, wegen entsprechender Verhältnisse. Wenigstens der Anfang οὕ-

τως καί, pariter etiam, deutet nur darauf hin. ζῆν ἐκ τοῦ εὐαγγ. erklärt sich nach dem Bisherigen wohl selbst.

V. 15. So begründet aber auch das Recht, P. hat keinen Gebrauch davon gemacht. Die ταῦτα, von denen er spricht, können die Gründe der Berechtigung seyn, die im Bisherigen aufgestellt worden sind, und dies das Einfachste; daß es die verschiedenen seit V. 4. aufgezählten Rechte nicht seyen, geht klar daraus hervor, daß er im Verfolg immer nur von dem des Unterhaltes spricht. Das aber wäre möglich, daß er diesen selbst mit dem Pron. bezeichnete. Um aber dem Scheine vorzubeugen, als liege in seinen Worten eine stillschweigende Forderung, giebt er die bestimmte Erklärung ab, es sey dies keineswegs seine Meinung, ja er wolle sich das Verdienst, umsonst zu arbeiten, unter keiner Bedingung rauben lassen, ein Gegenstand, bei welchem er bis V. 18. verweilt. ἐν ἐμοὶ möchte ich nicht für völlig gleich mit ἐμοὶ annehmen; es ist wie unser an mir, und der Sinn: Meine Meinung bei der Ausführung meines Rechts war nicht die, daß ins künftige eine thatsächliche Anwendung davon auf mich geschehen sollte. Jetzt aber folgt eine kritisch höchst unsichre Stelle. Der Satz καλὸν — ἀποθανεῖν, dessen Sinn: es wäre mir nützlicher zu sterben (nicht gerade vor Hunger, wie viele Ausleger gedacht haben, sondern überhaupt), unbezweifelt ist, fordert einen andern als zweite Hälfte der Vergleichung. Sehn wir bloß auf die Sache, so kann dieser zweite Satz nur dieser seyn: als daß dies geschehe, als daß ich Lohn annehme für meine Arbeit. Wollte nun P. nichts als dieses sagen, so that es nicht Noth, daß er's nochmals aussprach, es lag dies bestimmt genug in dem was er bereits gesagt. Aber er konnte auch diese Sache unter irgend einen neuen Begriff bringen, in irgend einer bisher noch nicht aufgestellten Beziehung darstellen wollen, und dann konnte der zweite Satz nicht fehlen, mußte eben diesen Begriff oder diese Beziehung enthalten. Daß er dies gewollt, geht aus V. 16—18. deutlich hervor, indem er hier sein Verfahren, umsonst zu arbeiten, als sein καύχημα, seinen μισθός, behandelt. Da nun auch die nächstfolgenden Worte von einem καύχημα etwas enthalten, so werden wir durch logische Nothwendigkeit gezwungen, den Gedanken: als mein καύχημα aufzugeben, mir rauben zu lassen, als wirklich ausgesprochene zweite Hälfte der Vergleichung zu erwarten. Diesen Gedanken giebt uns die **Recepta** in den Worten ἢ τὸ καύχ. μ. ἵνα τις κενώσῃ. Ihre Auktorität ist freilich nicht die der ältesten unsrer Handschr., aber doch keine ganz nichtige, da Syr., Vulg., Chrys., Theod. auf ihrer Seite stehn, und Lachm. hat wohl zuviel gethan, wenn er sie (Theol. Stud. u. Krit. 1830. H. 4. S. 839.) willkührlich nennt,

was sie nur wäre, wenn sie auf gar keiner Auktorität beruhte; was aber die Stellung von ἵνα anlangt, so ist dieselbe durch 2 Kor. II, 4. gegen Billroths Vorwurf allzugroßer Härte wohl genügend gerechtfertigt, so daß die Rec. von logischer und grammatischer Seite unangreifbar erscheint, nur von Seiten der Auktorität nicht sicher steht. Was die alten Handschriften bieten, giebt, wie es ist, gar keinen Sinn, und hierdurch werden wir allerdings sehr zweifelhaft, ob nicht die so gut passende Rec. bloß eine Verbesserung, wenn auch eine sehr alte sey. P. selbst kann das Sinnlose nicht geschrieben und muß dem Sinne nach ungefähr das gesagt haben, was die Rec. hat. Ist dies Verbesserung, nicht des Urtexts, sondern eines durch Unlesbarkeit des Originals oder wodurch sonst verdorbnen Texts, so haben wir allerdings das gleiche Verbesserungsrecht, nur müssen wir sorgen, daß unsre Verbesserung so gut, d. h. so angemessen dem Zusammenhange, der Sprache überhaupt, und namentlich der paulinischen Sprachweise sey, als die vorgefundene. Diese Eigenschaft kann ich der von Lachmann a. a. O. dargebotenen, von Billroth gebilligten Emendation: *νὴ τὸ κούχημά μου· οὐδεὶς κενώσει* nicht zugestehn. Zwar braucht P. 1 Kor. XV, 31. die Versicherungsformel *νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν*, und es ist wahr, daß cod. A. dort auf der einen, am Ende abgerissenen Zeile nur *ἀποθνησκ*, auf der folgenden *η τὴν κτλ.* hat; aber es würde doch hier höchst unpassend seyn, wenn er das was, wie gezeigt worden, Inhalt eines zweiten Gliedes der Vergleichung seyn sollte, in einer Versicherungsformel vortrüge, die nur das *καλόν μοι* betheuern würde, und diese Formel dann so mächtig auf die ganze Gedankenreihe einwirken ließe, daß das, wobei er geschworen, nun Hauptbegriff der folgenden drei Verse würde. Wer möchte das zu billigen vermögen? Der folgende Satz aber *οὐδεὶς κενώσει*, auch nicht einmal durch ein Relativ angeknüpft, wäre so abrupt, daß man nirgends ein solches Beispiel aufzutreiben im Stande seyn möchte, wenigstens bei unserm Apostel nicht, und diese Abruptheit hier so unpassend, daß nichts unpassenderes gedacht werden mag. Darum kann ich mich zur Annahme der Verbesserung, obwohl ich im Texte die Lesart von A. ausgedrückt habe, nicht entschließen. Wenn es noch hieße: *ὃ οὐδείς μοι κενώσει*, oder *ὃ οὐδεὶς μὴ κενώσῃ*! So ist mein Resultat, wir wissen nicht was P. selbst geschrieben, aber von dem, was uns zu Gebote steht, sey das Beßte die Recepta. Welches aber dies *καύχημα*, dieser Gegenstand seines Rühmens, seines Stolzes, dies sein Verdienst sey, das er sich nicht zunichte machen lassen will, wird er in den nächsten Versen selbst erklären.

V. 16. 17. *ἐὰν γὰρ εὐαγγ.* Ganz richtig haben die

Ausleger dies so gefaßt: Wenn ich das Ev. predige, und weiter nichts, also als Bezeichnung der nackten Handlung des Predigens, wie sie von Vielen geübt wurde, ohne Zutritt von irgend etwas, wodurch sie ausgezeichnet würde, also im Gegensatz einer so modificirten Handlung, daß ein καύχημα daraus hervorgehn könnte. Daraus erhellt, daß auch hier wieder μέν herein gehört, so wie, daß Pott es richtig so erklärt hat: αὐτὸ (μὲν) γὰρ τὸ εὐαγγελίζεσθαι. Schulz dagegen faßte das Wort εὐαγγέλιον schon V. 14. in der Bed. „Lohn für die Verkündigung," und daher hier das Verbum in dem Sinne „Lohn für dieselbe suchen und annehmen, sich bezahlen lassen," etwa wie das ἐργάζεσθαι Röm. IV, 4. 5. So gewiß aber das Subst. bei den Griechen jene Bed. hat, und daher auch das Verbum an sich so gefaßt werden konnte, so hat es doch dieselbe bei P. nie, und er würde daher nicht verstanden werden, wenn er es hier einmal so gebrauchen wollte; wozu noch kommt, daß V. 14. keine Nöthigung zu dieser Erklärung da ist, hier aber der Sinn dadurch nur matter würde. Οὐκ ἔστιν μοι καύχημα, so habe ich (noch) nichts, dessen ich mich rühmen könnte, noch kein Verdienst, keinen Grund stolz zu seyn. Es ist klar, daß er dies καύχ. nicht in Beziehung auf Gott gedacht wissen will, denn damit würde er sich selbst widersprechen, da er Röm. IV, 2. von Abraham sagt, εἰ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη — ein solches δικαιοῦσθαι d. h. δίκαιον γενέσθαι, findet auch hier Statt, — ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. Daher ist alles das, was sich in ältern Commentaren über den Gnadenlohn, die Belohnungen im ewigen Leben, die ordentlichen und außerordentlichen, findet, als ungehörig abzuweisen. Es kann hier nur von dem καύχημα die Rede seyn, das er sich gegenüber andern Menschen, namentlich andern Verkündigern des Ev. in Korinth, beilegen könne oder nicht. — Der Grund: ἀνάγκη — ἐπίκειται, Nothwendigkeit liegt auf mir, d. h. dies zu thun bin ich genöthigt, kann oder darf's nicht unterlassen. Welches aber diese Nöthigung sey, geht aus den folg. Worten hervor: οὐαὶ γάρ — εὐαγγελίζωμαι, denn Wehe mir, wenn ich's nicht thue, d. h. es würde mir übel ergehn. Dies aber setzt einen Rächer der Unterlassung voraus, dieser aber kann kein anderer seyn, als Gott der ihn damit beauftragt hat, und dem er nicht ungehorsam seyn darf, ohne sich seine Strafe zuzuziehn. Die ἀνάγκη ist also die moralische Nöthigung, einen göttlichen Befehl zu befolgen, die ihm doppelt groß erscheinen mochte, da er ein früheres Unrecht gut zu machen hatte. Nicht nur vor Gott, sondern auch vor Menschen darf er sich kein Verdienst beilegen, wenn er prediget; denn wenn Andere, die solchen Befehl nicht haben, sich ihres Thuns rühmen dürfen, er hat Be-

fehl, und solange er nur den befolgt, geht er über die Grenzen der Nothwendigkeit, die kein Verdienst giebt, nicht hinaus. Bei V. 17. hängt alles davon ab, wie man den Standpunkt nimt. Nimt man nehmlich als Grundlage, worauf die Rede fuße, den Gedanken: ἀνάγκη μοι ἐπίκ., so kann ἑκὼν τοῦτο πράσσω nur bedeuten: ich thue das, was ich thun muß, mit Lust und Freuden, also der Gegensatz ἄκων πράσσω, ich thue es mit Widerwillen. Bei dieser Annahme aber ist zwar gegen die Bedeutungen dieser beiden Wörter nichts einzuwenden, desto mehr aber gegen die Partikel γάρ, die, wenn auf jener Grundlage fortgebaut werden sollte, gar nicht stehen konnte, indem dann nur οὖν Statt fand. Daraus folgt, daß die Annahme falsch sey; wir können die Worte nicht als Fortsetzung der Rede auf jenem Grunde, sondern nur als Erläuterung oder Begründung von etwas vorhergehendem betrachten. Dies ist nun offenbar der Hauptgedanke des vorigen Verses: Predigen an sich bringt mir kein Verdienst. Er gesteht, ohne Zweifel mit einem Seitenblick auf Andere, welche keinen solchen Auftrag dazu hatten wie er selbst, demjenigen, welcher aus eigner Wahl das Geschäft übernehme, ein Verdienst, und daher auch einen Lohn zu. Daß er in erster Person spricht, obwohl dieser erste Theil auf ihn keine Anwendung leidet, rührt theils vom Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden, theils von der Allgemeinheit her, in welcher der Satz gelten kann. ἑκὼν bedeutet also sponte mea, nullo alieno jussu, aus eigener Wahl. In der zweiten Hälfte ist vor Allem die Semlersche Verbindung, nach welcher der Vordersatz bis πεπίστευμαι reichen soll, schon wegen der einzigen Part. οὖν, welche dadurch in einen Nachsatz käme, als unmöglich zu verwerfen, und die gewöhnliche als die einzig mögliche anzuerkennen. Dann aber nöthigt uns der Gegensatz, ἄκων nicht als invitus, sondern als alieno jussu zu verstehn, also: nicht aus eigener Wahl, sondern in Auftrag eines Herrn. Genau genommen bedeutet es freilich nicht nur dies, sondern das Unfreiwillige, die Unlust zur Handlung selbst. Doch durfte wohl P. bei seinem Streben nach Kürze hier, wo der Gegensatz seine Meinung deutlich machte, ein anderes einzeles Wort aber nicht vorhanden war, das vorhandene in solcher milderen Bedeutung brauchen. Nun aber kann auch der Nachsatz: οὐκ. πεπίστευμαι, ich bin mit einem Haushalter-Amt beauftragt — die Constr. ganz richtig, vgl. Röm. III, 2. —, nur noch den Sinn haben: ich bin nichts weiter als οἰκονόμος, habe also kein besonderes Verdienst, wenn ich thue, was mein anvertrautes Amt mir auferlegt. Und somit hat der ganze Vers nichts weiter gesollt noch gebracht, als eine Erläuterung des Hauptsatzes in V. 16. darzubieten.

Noch iſt aber der Gegenſatz dazu nicht ausgeſprochen; dieſer kann nur ſeyn: Erſt wenn ich's mit ſolchen Modifikationen thue, welche in jener Nöthigung nicht enthalten ſind, nehmlich, worauf V. 15. unabweislich führt, ohne den mir dafür geſtatteten Lohn, die Erhaltung von Seiten der Gemeinen, anzunehmen, dann habe ich ein καύχημα. Dieſer in V. 15. angedeutete Gegenſatz wird gar nicht ausgeſprochen, dafür aber V. 18. in der Form von Frage und Antwort eben dies Verhalten als ſein Lohn bezeichnet.

V. 18. τίς οὖν — μισθός; dies οὖν zeigt an, daß P. den Gegenſatz bereits gedacht hat, und die mit V. 16. begonnene, in den zwei Gegenſätzen enthaltene Gedankenreihe als beendet anſieht, jetzt aber dazu fortſchreitet, den noch nicht beſprochenen Punkt über das καύχημα vollends auszuführen. Der μισθός, von dem er ſpricht, kann nun nicht der ſeyn, welcher ihm zu Theil wird, wenn er ἑκὼν εὐαγγελίζεται, denn dies findet für ihn nicht Statt, ſondern derjenige, welchen er ſich, obwohl ἀνάγκῃ εὐαγγελιζόμενος, durch die beſondere Eigenthümlichkeit ſeines Verhaltens dabei erwirbt. Nun aber können wir den Satz ἵνα ἀδάπ. — εὐαγγέλιον nur als Subjektsſatz faſſen, alſo = τὸ ἀδάπανον τιθέναι τὸ εὐαγγ. ἐστίν μοι ὁ μισθός (vgl. IV, 3.), alſo wird das, was er V. 15. ſein καύχημα nannte, hier als μισθὸς bezeichnet; das Verdienſt das er erwirbt, indem er umſonſt predigt, und der Lohn des Verdienſts identificiren ſich für ihn. So erklärt ſich auch der Art. vor μισθός, der aus der Nennung deſſelben Worts V. 17. nicht erklärt werden kann, weil der dort genannte ihn nichts angeht. Das Partic. εὐαγγελιζόμενος iſt nicht ſchlechthin nothwendig, bedeutet aber nicht, wie Pott will, obwohl ich predige, ſondern indem ich es thue, bei meiner Verkündigung des Ev. Das Verbum τιθέναι bedeutet nichts als machen, **reddere** (ſ. Beiſp. bei Kypke u. A.), und iſt nicht nöthig es mit Grot. als **locare**, mit Münthe als ἐμελιοῦν, oder mit Pott als παρατιθέναι zu faſſen. Ueber θήσω bin ich ungewiß. Sollte P. wirklich ἵνα mit Ind. Fut. verbunden haben? Oder wäre es eine unrichtige Form für einen Conjunktiv? Bekanntlich ſind vom Aor. ἔθηκα die Modi nicht im Gebrauch, er hätte alſo θῶ ſchreiben ſollen. Iſt ihm am Ende die aus dem Fut. eigentlich richtig gebildete Form als Conj. Aor. 1. entſchlüpft? Oder war ein ſolcher Conj. wirklich im gemeinen Leben üblich, ſo wie δώσω von δίδωμι? Ich weiß es nicht. Winer hat unſre Stelle nicht beſprochen, doch vgl. Gramm. S. 73. Das Ev. koſtenfrei machen, iſt nichts anders als es verkündigen ohne den Empfängern Unkoſten dadurch zu verurſachen. Er ſetzt hinzu: εἰς τὸ μὴ — εὐαγγελίῳ. Zweck

konnte der Nichtgebrauch seines Rechts, Unterhalt zu nehmen, in Bezug auf das ἀδάπ. τιθέναι nicht seyn, eher als Folge könnte man ihn denken: so daß ich keinen Gebrauch von meinem Rechte machte. Indeß steht der ganze Satz wohl nur da, um dieses μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ als dasjenige bemerklich zu machen, weßhalb er eigentlich der ganzen Sache erwähne, und dadurch auf die nun beginnende allgemeinere Darstellung seiner Handelweise überzuleiten. Allerdings hätte er dies besser durch ein Particip ausgedrückt; doch dient diese Bestimmung des ganzen Gliedes zu einer Entschuldigung der ungenauen Anknüpfung. Als Wink aber, was eigentlich P. mit dem allen wolle, was er seit V. 1. gesprochen hat, nehmlich seinen Nichtgebrauch wohlbegründeter Rechte um höherer Zwecke willen im Gegensatz gegen den Starrsinn recht in's Licht zu stellen, mit welchem man in Korinth auf der Behauptung eines noch sehr problematischen Rechts ohne höheren Zweck und selbst zum Schaden Anderer bestand, als ein solcher Wink und Wegweiser zu richtiger Würdigung des Ganzen haben diese Worte nicht geringe Wichtigkeit für seine Leser.

V. 19 — 22. Allgemeine Darstellung der Selbstverläugnung, welche der Apostel in Bezug auf die verschiedenartigen Menschenklassen übt, mit denen er in Berührung kommt, um seinen höhern Zweck, die Gewinnung Aller für's Evangelium, nach Möglichkeit zu fördern, angeknüpft durch γάρ, weil sie nichts anders ist als eine Erklärung über das μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ. Dies allgemeine Verhalten erklärt das in dem bisher behandelten einzelen Falle beobachtete. Er ist ἐλεύθερος ἐκ πάντων, dies letztere als Mask. zu nehmen, ἐκ π. = ἀπὸ πάντων, frei und unabhängig von Jedermann, wohl nicht nach einem besondern Apostelrechte, an das der wirklich freisinnige, Gleichheit Aller in Christo anerkennende Mann gewiß nicht dachte, sondern nach dem allgemeinen Christenrechte, das er selbst VII, 23. ausgesprochen hat. Aber — dies Verhältniß findet unläugbar zwischen beiden Satzgliedern Statt — er hat sich selbst zu Aller Knecht gemacht, d. h. anstatt seine Freiheit rücksichtslos zu brauchen, so gehandelt, als wäre er gleich Allen unterthan. Worin diese Unterwerfung bestehe, lehrt er selbst im Folgenden, nehmlich in Anbequemung des eignen Thuns und Lassens an die nationellen oder religiösen Ansichten, Vorurtheile und Sitten der verschiedenen Menschenklassen seines Amtsbezirks, für den Zweck: ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσῃ. οἱ πλείονες, eig. die Mehreren, die Mehrzahl, kann hier wohl nichts anders bedeuten als ὅτι πλεῖστοι, soviele als möglich. Indem er κερδαίνειν sagt, lucri facere, nicht unser Gewinnen für etwas, sondern als Vortheil für sich selbst davon tragen,

stellt er das, was ihm gar keinen Vortheil brachte, und nur um Anderer willen von ihm geschah, als in seinem eigenen Interesse geschehend dar, um auch da, wo er sein Verdienst zu rühmen hat, möglichst wenig ruhmredig zu erscheinen. Den Juden ist er geworden als ein Jude, um die Juden zu gewinnen. Diese Juden können als noch ungläubig gedacht werden, ja sie müssen, sobald wir annehmen wollen, daß er sich genau ausdrücke, indem das κερδαίνειν auf Judenchristen nicht mehr paßt. Im ὡς Ἰουδ. liegt die deutliche Erklärung, daß er in der That kein Jude mehr sey. Er will nicht Jude, nicht Hellene seyn, diese Begriffe sind für ihn nicht mehr vorhanden, er ist nur noch Christ. Wie ein Jude geworden aber ist er ohne Zweifel in sofern, als er im Verkehr mit Juden sich den äußerlichen Beobachtungen anbequemt hat, welche das Gesetz von ihm als gebornem Juden forderte, wovon auch einzele Beweise in der Apostelgesch. vorliegen. Zwar die Verbindlichkeit zu diesen Beobachtungen erkannte er nicht an, und übernahm sie sicher nie als Zwang; aber sie waren für ihn etwas rein äußerliches, das der Mensch thun und lassen kann, das er den Gemeinen nie aufbürden ließ, weil man es als Bedingung des Heilsgewinnes forderte, das aber er selbst vollbringen zu dürfen meinte, weil er den richtigen Standpunkt der Beurtheilung gewonnen hatte, und aus Freiheit seiner Freiheit sich entäußernd, vollbrachte, ja vollbringen zu müssen glaubte, weil es ihm als Bedingung erschien, die Erreichung des höhern Zwecks, der Gewinnung seines Volks und der Vereinigung der beiden christlichen Parteien, zu befördern. Diesen Zweck hat er freilich nicht ganz erreicht; konnte ihn auch nicht erreichen; sein Leben war zu öffentlich, als daß die Verschiedenheit seines Verhaltens unter verschiedenen Umgebungen nicht hätte kund werden sollen, und es fehlte nicht an Gegnern, welche den scheinbaren Widerspruch absichtlich hervorhoben. Die Folge mußte seyn, daß die Menge ihn nicht begriff, die Gegner ihn verlästerten. Jene sahen den innern Grund seines Handelns nicht, diese wollten ihn nicht sehn, jenen erschien er als ein Zweiachseler, diese erklärten ihn dafür; so erwuchs ihm aus seinem Thun am Ende nur Verunglimpfung, und man kann wohl fragen, ob er bei einem mehr entschiedenen Verhalten nicht würde eben so weit oder gar noch weiter gekommen seyn. Ihm aber war's unmöglich, sein Temperament, ein Gemisch von Härte und Schüchternheit, führte ihn nicht dazu, seine Gesinnung umfaßte auch sein Volk mit Liebe, und ließ ihn suchen, ob er es gewinnen möchte, und sein Verstand stellte ihm die Nothwendigkeit, beide Parteien in Verbindung zu erhalten, so wie die bösen Folgen eines völligen Bruchs vor Augen. Er mußte so handeln wie

er handelte, und that es mit Bewußtseyn und Beharrlichkeit, darum verdient er unsre Hochachtung. — Von den *ἰουδαίοις* scheint er nun *τοὺς ὑπὸ νόμον*, die unter dem Gesetz stehenden, dem Gesetze unterworfenen (*ὑπὸ* mit Akk. vom Befinden unter etwas wie Röm. VI, 14. Gal. IV, 21. s. Winer S. 344.) zu unterscheiden. Da haben nun Viele geglaubt, er müsse auch andere Personen meinen, und zwar entweder Judenchristen (Chrys. u. A.), die noch am Gesetze hangen wollten (Gal. IV, 21.), oder Proselyten (Mosh., A.), oder Juden strengerer Observanz, z. B. Pharisäer (Heydenr., A.). Ich glaube, an Christen kann er gar nicht denken, denn nicht nur paßt auf diese wieder das *κερδαίνειν* nicht, sondern Paulus erkannte auch, wiewohl manche Judenchristen unter dem Gesetze bleiben wollten, doch diese Unterworfenheit nicht an (vgl. Röm. VI, 14 f. Gal. III, 13.); wollte er Proselyten meinen, so hätte er den bekannten Gegensatz von *ἰουδαίους* u. *προσηλύτους* gewiß nicht verschmäht, wozu noch kommt, daß, wie Pott ganz richtig bemerkt hat, Proselyten der Gerechtigkeit als volle Juden galten, also hier nicht unterschieden werden durften, Proselyten des Thores aber nicht wirklich *ὑπὸ τὸν νόμον* waren, also auch nicht so bezeichnet werden konnten. Endlich strengere Juden so zu nennen, würde, abgesehn davon, daß gar kein Grund zu ihrer besondern Hervorhebung vorhanden war, auch eine Unrichtigkeit enthalten haben in dem Scheine, als wären nicht alle Juden *ὑπὸ νόμον* eben sowohl als sie. Aber es ist auch gar keine Nothwendigkeit, daß er verschiedene Personen meine; einmal ist es ihm darum zu thun, soviele Klassen erscheinen zu lassen als irgend möglich ist, und wir dürfen ihm, wie so oft, auch hier nicht ängstlich nachrechnen, daß ja nicht zwei Klassen in einander fallen, sodann aber war es auch genug, daß er dieselben Personen unter verschiedene Begriffe brachte. Nun aber bezeichnet das Wort *ἰουδαῖος* den Juden nur von Seiten seiner Nationalität, der Ausdruck *ὁ ὑπὸ νόμον* aber denselben ohne diese Rücksicht nach seiner religiösen Eigenthümlichkeit, und dies konnte genügen ihm die zweifache Bezeichnung zu empfehlen, da zumal die letztere eben die war, über deren Beibehaltung der ganze Streit mit den Gegnern gestritten wurde. Auch das *γενέσθαι ὡς ὑπὸ νόμον* werden wir nun in nichts anderes mehr setzen als das *ὡς ἰουδ. γενέσθαι*, der Unterschied wird nur darin liegen, daß jene Beobachtungen dort mit der Nationalität, hier mit der Unterworfenheit unter das Gesetz in Verbindung gebracht werden. Während aber dort ihm die Andeutung genügte, daß er nicht mehr Jude sey, kann er sich hier nicht enthalten die bestimmte Erklärung auszusprechen, er stehe selbst (für seine Person) nicht unter dem Gesetz. Ich glaube, es treibt ihn da-

zu nicht sowohl der Widerwille gegen die Sache selbst, als vielmehr der Gedanke an die, welche ihm hier wohl zurufen konnten: das mußt du thun, denn du bist unter dem Gesetz geboren, sein natürlicher, aber treuloser Unterthan. — Die ἄνομοι V. 21. sind ohne Zweifel Heiden, indem nicht der geringste Grund vorhanden ist, nur an Proselyten des Thors zu denken, wie Einige gethan. Sie heißen ἄνομοι, Gesetzlose, wiefern sie das ausschließlich so genannte Gesetz nicht haben, ohne daß er hier das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung: unsittlich, sittenlos, gedacht wissen wolle. Aber freilich wurden sie als Gesetzlose von den Juden gewöhnlich auch als ἄδικοι (VI, 1.) und ἁμαρτωλοί (Gal. II, 15.) angesehn, und auch hier konnte man ihm leicht das Wort verdrehen, und den Vorwurf machen, er sey in bösem Sinne ἄνομος durch seine Lossagung vom Gesetz und seinen zwangslosen Umgang mit den Heiden. Daher verwahrt er sich auch hier gegen solchen Vorwurf, durch die Erklärung, er sey nicht ἄνομος θεοῦ d. h. ἄνευ νόμου θεοῦ, ἄνομος τὸ πρὸς τὸν θεόν, los oder abgewichen vom Gesetze Gottes und in Bezug auf Gott, sondern ἔννομος Χριστοῦ, d. h. ἐν τῷ Χριστοῦ νόμῳ, dem Gesetze Christi unterthan, wobei ihn wie Röm. III, 27. nicht die Beschaffenheit des Christenthums selbst, sondern der Gegensatz zu der Bezeichnung desselben als eines Gesetzes führt. Sein γενέσθαι ὡς ἄνομος besteht vornehmlich wohl in dem schrankenlosen Umgange mit ihnen, im Gegensatz gegen die ängstliche Absonderung der Juden und Jüdischgesinnten, vielleicht auch in völliger Unterlassung jüdischer Beobachtungen, wenn er unter Heiden lebte. — Unter den Schwachen V. 22. werden durchgängig Christen verstanden, die in der Erkenntniß noch geringe Vorschritte gemacht haben, Personen von ängstlichem Gewissen, und allerdings heißen diese bei P. ἀσθενεῖς. Ist es aber richtig, daß er im Bisherigen gar noch nicht von Christen gesprochen hat, und haben wir bisher das Vb. κερδαίνειν mit Recht als ein Zeichen davon angesehn, so werden wir auch hier nicht an Christen denken, sondern an Schwache, Ungebildete, Befangene, die für's Christenthum gewonnen werden sollen, und P. spricht alsdann in der ganzen Stelle nicht von seinem Verhalten im Umgange mit Christen, sondern mit Heiden und Juden, und von der Selbstverläugnung, die er geübt habe, um dem Evangelium möglichst freien Lauf zu bereiten. So auch im letzten Satze, wo er Allen alles geworden zu seyn erklärt, um auf jede Weise Einige zu retten, d. h. zu bekehren (VII, 16.), was er gar nicht hätte sagen können, wenn er an sein Verhalten gegen Christen gedacht hätte. Auch dies πάντα γενέσθαι τοῖς πᾶσιν muß man nicht zu weit ausdehnen, wodurch man ihm ein seiner unwür-

diges Benehmen zuschreiben würde, sondern immer nur so, daß man ein Herabsteigen zu den Vorstellungen, ein Unbequemen an die Sitten der Umgebungen darunter denke, in Dingen, welche ihm an sich gleichgültig schienen.

V. 23. Im Bisherigen hat der Apostel gezeigt, wie er für den Zweck der Ausbreitung des Evangeliums nicht nur auf sein Recht verzichte, von den Gemeinen ernährt zu werden, sondern überhaupt seine Freiheit und die Behauptung seiner Persönlichkeit aufgegeben habe. In dem nun folgenden Satze zeigt er uns einen neuen, auf ihn selbst bezüglichen Zweck warum er dieses und alles andere thut. Wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß er auch bei dem, was er hier über sich selbst spricht, immer seine Leser vor Augen hat, denen er an seinem Beispiel die Gesinnung kenntlich machen will, die sie selbst haben sollen, wie sich im Verfolg seiner Rede, und mehr noch dann offenbaren wird, wenn wir dahin gelangt seyn werden, das Ganze dieses Abschnitts in seiner vollen Zweckmäßigkeit zu überschauen. πάντα ποιῶ, wie wir hier lesen müssen, könnte eben so wie bei den Griechen πᾶν ποιεῖν, ohne alle Rücksicht auf etwas schon besprochenes bedeuten: alles mögliche thun, alle Kräfte aufbieten, nichts unversucht lassen für irgend einen Zweck; doch da unmittelbar vorher von dem die Rede gewesen ist, was P. für den Zweck seines Lebens gethan habe, auch der Gedanke sonst zu abgebrochen dastehn würde, so glaube ich, daß eine solche Rücksicht hier Statt finde, πάντα also auf das Vorhergehende hinweise, und folglich πάντα δὲ für τὰ δὲ πάντα oder πάντα δὲ ταῦτα gesetzt sey, aber vielleicht absichtlich ohne diese Zeichen der Hindeutung, weil er nicht nur das Gesagte, sondern überhaupt sein ganzes Thun in diesem πάντα zusammenfassen will. Alles was er thue, sagt er, das thue er διὰ τὸ εὐαγγέλιον, und erklärt diese Worte sogleich durch die folgenden: ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. Ich kann mich nehmlich nicht zu der Annahme vieler Ausl. bekennen, daß in beiden Sätzen verschiedenes enthalten sey. συγκοινωνός, Theilnehmer, oder theilhaft einer Sache zugleich mit einem Andern, Röm. XI, 17. Phil I, 7. Wir wissen, P. liebt Composita, und halten daher nicht für wahrscheinlich, daß er durch das σὺν noch etwas besonderes ausdrücken gewollt. Zur Theilnahme am Ev. gelangen ist verschieden verstanden worden. Einige haben gemeint, er spreche hier von einem Lohne für seine Predigt, also εὐαγγέλιον im Sinne der Griechen als laeti nuntii merces angenommen; Semler und Pott wollten die Worte von einer Annahme des milden, heilbringenden, überhaupt sittlichen Geistes des Evangeliums verstehn, welche er durch das beschriebene Thun ausübe und beurkunde; aber wer möchte dies drin fin-

den, wie es in unsern Zusammenhang einpassen können? Wieder Andere sagen, er suche Theilnahme an der Ausbreitung des Evangeliums (Flatt, συγκ. durch: Beförderer übersetzend, Billroth), und εὐαγγ. bedeutet allerdings bisweilen τὸ εὐαγγελίζεσθαι, aber nicht den Erfolg davon, und wie möchte der Gedanke uns ansprechen, wenn P., nachdem er Vieles davon gesprochen, wie er, um durch seine Predigt möglichst Viele für das Ev. zu gewinnen, nun als einen neuen Gedanken den aussprächе: Das alles aber thue ich, um auch Einer der Ausbreiter des Ev. zu seyn? Nein, wie fast immer hat auch hier die große Mehrzahl der Ausl. seit Chrys. das Richtige gefühlt, wenn auch nicht alle es richtig aufgefaßt. P. sagt, alles was er thue, die ganze Art seiner apostolischen Thätigkeit, und namentlich die schon beschriebene Selbstverläugnung, gehe aus dem einen Bestreben hervor, selbst einen Antheil am Evang. zu gewinnen, d. h. nicht nur Andern die hohe und selige Kunde vom Heil in Christo mitzutheilen, sondern auch selbst zum Genusse dieses Heils zu gelangen; und dies sagt er darum, um die Leser aufmerksam zu machen, wie diese Theilnahme nichts Leichtes sey, sondern großen Ernst, redliche Anstrengung, vor allem aber eine aus der Liebe hervorgegangene Sebstverläugnung fordere, wie die so eben an seinem Beispiel vorgestellte; wie derjenige, der zum Genuß des Heils gelangen wolle, Alles dran setzen müsse, wenn er nicht vergeblich die Kunde davon besitzen wolle. Und eben dies ist der Gedanke, welcher, hier zuerst angeregt, durch alles Folgende weiter ausgeführt und begründet wird.

V. 24. Nur angeregt, nicht ausgesprochen ist dieser Gedanke, soll daher nun auch nicht bewiesen werden, was ἢ οὐκ οἴδατε erfordert hätte, sondern zum Bewußtseyn gebracht und begründet; darum, obwohl, wie wir sehen, eine Verbindung mit dem Vorigen Statt findet, doch weil die Gedankenreihe zur Entwickelung des Angedeuteten hier beginnt, οὐκ οἴδατε; Er nimt ein Bild aus dem Marke des hellenischen Lebens, indem er sie auf die Renner in der Rennbahn hinweist. Lustkämpfe waren eine der vornehmsten Beschäftigungen der Nation, keine Stadt war da, welche nicht ihre Palästra hatte, in welcher die Jugend, und nicht sie nur sondern auch das reife Alter, sich in den Künsten des Laufens, Ringens u. s. w. übte, um bei festlichen Gelegenheiten, oder bei den großen Nationalfesten, die wir gewöhnlich Spiele nennen, in die Schranken treten zu können um den Preis des Sieges. Nothwendig ist es daher nicht, daß P. sein Bild einem dieser Feste entlehnt habe, doch immer wahrscheinlich; ob er dann die Olympischen meine oder die Isthmischen, ist eine sehr gleichgültige Frage, in deren Er-

örterung ich mich so wenig einlassen will, als in Beschreibung der griech. Kampfspiele, wie man sie hie und da in Commentaren finden kann. In der Rennbahn, sagt er, laufen zwar alle (τρέχουσι s. zu Gal. II, 2. S. 64.), aber nur Einer empfängt den Preis. So mußte er die Sache geben, weil sie so war. Aber in der Anwendung kam's ihm nicht auf die Zahl an, welche vielmehr die schwache Seite des Gleichnisses enthält, sondern darauf, daß nicht das bloße Drinseyn in der Bahn, und Theilnehmen an der Preisbewerbung zum Preise hilft, sondern das rechte Laufen und die Würdigkeit der Preiserlangung, die nur durch Anstrengung und Opfer errungen wird. Vielleicht lag eben in dem Gefühl, daß das εἷς hier störend sey, und leicht die falsche Vorstellung erwecken konnte, als sey der Preis des christlichen Laufes nicht für Alle, die Ursache, warum er sofort die eigentlich noch nicht hergehörige, also parenthetische Ermahnung an Alle folgen läßt, so zu laufen, daß sie den Preis erlangen mögen. Der Streit der Ausleger über die Bed. von καταλαμβάνειν scheint mir unnöthig. Es bedeutet zwar eigentlich nur erreichen (vgl. Phil. III, 12—14.), aber wer das Ziel erreichte, empfing den Preis, im Stadium zwar nur Einer, aber im christlichen Lauf ein Jeder, der's in der That erreicht, wie sollte er da nicht sagen können καταλ. τὸ βραβεῖον.

V. 25. Die eingeschobene Ermahnung, die nicht möglich war ohne den Gedanken vorher gedacht zu haben: Eben so ist's (mutatis mutandis) mit dem Laufe des Christen, ist Ursache, daß die weitere Ausführung sich nicht etwa durch οὖν, sondern durch δὲ als etwas neues anfügt, wozu noch kommt, daß das Gleichniß eine Erweiterung erfährt, und von den Rennern auf alle die ausgedehnt wird, welche sich im Ehrenkampfe um den Preis bewerben wollen, wie sowohl πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος als auch V. 26. zu erkennen giebt. Jeder um den Preis kämpfende πάντα ἐγκρατεύεται, ist enthaltsam in allen Stücken, d. h. enthält sich alles dessen, was ihm bei der Erwerbung des Preises hinderlich seyn könnte. Es ist bekannt, und von den Gelehrten mit einer Menge von Zeugnissen belegt, daß dies bei den Hellenen allgemeine Sitte war. Wiefern also auch die Christen Kämpfer sind, muß ein Gleiches auch bei ihnen Statt finden, und findet Statt bei Allen, die rechte Kämpfer sind, das ist die Anwendung, die er im Stillen schon gemacht hat, und gemacht wissen will, ehe er zu der folgenden Parallele übergeht, in welcher die Christen schon als ἐγκρατευόμενοι gedacht werden. Jene, sagt er, thun's, um einen vergänglichen Kranz zu gewinnen (μὲν οὖν s. zu VI, 4. 7.), wir aber (ἡμεῖς nicht nur von P., sondern von allen Christen zu verstehn), einen unvergänglichen, nehmlich τὸν τῆς δικαιοσύνης (2 Tim. IV, 8.),

den einst der gerechte Richter dem redlichen Kämpfer ertheilen wird. Um wieviel vorzüglicher also der zu hoffende Preis, um soviel nöthiger uns jene ἐγκράτεια.

V. 26. 27. Anwendung des Gleichnisses auf sich selbst, um sich als Beispiel vorzustellen. Zuerst als Renner, dann als Ringer. οὕτως τρ. ὡς οὐκ ἀδήλως. Die Worte haben einige Dunkelheit. Wiefern ἀδήλως eig. heißt: auf eine undeutliche, nicht offenbare Weise, könnte es scheinen, als spreche der Apostel davon, daß er seinen Lauf mit dem Bewußtseyn laufe, nicht verborgen bleiben zu können, sey es nun Gott, dem Allsehenden, oder den Menschen als ein an hohen, lichtvollen Platz Gestellter. Und wäre es ihm nur um ihn selbst zu thun, und sagte er nicht vielmehr von sich, was die Korinther auf sich anwenden sollten, so würde ich vielleicht die Erklärung annehmen, obwohl sie weder mit dem Gleichnisse (die helleniſchen Renner liefen ja nicht ἀδήλως) noch mit dem zweiten Satze übereinstimmt. Nun aber geht's nicht wohl an. Viel weniger die Erkl. von Grotius und Heinsius: nicht als Einer der zwar läuft, aber nicht von der Stelle kommt, denn dies bedeuten die Worte nicht. Eben so wenig, was Mosh. wollte: blindlings, ohne alle Rücksicht auf die Gesetze des Laufes in der Bahn. Mit dem zweiten Satze harmonirt am beßten, wenn man ἀδήλως = εἰς ἄδηλον, auf's Ungewisse hin, ohne festes Ziel und Sicherheit des Erfolges, setzt, wie Theod.*) und die meisten Ausl. es genommen haben. Dies Ziel ist dann eben jener ἄφθαρτος στέφανος, und den helleniſchen Wettläufern kann er sich in sofern damit entgegensetzen, als diese zwar ein Ziel hatten, aber einen höchst unsichern Erfolg. Doch auch so noch bleibt ein Gefühl zurück, dem ich nicht zu steuern weiß, daß dieser Gedanke nicht so recht hierher gehöre. Er müßte denn daraus, daß er einem sichern Ziele entgegeneilt, die Nothwendigkeit ableiten, um so viel ernster, beharrlicher, angestrengter zu laufen. Das ἀέρα δέρειν des zweiten Satzes wird insgemein von der Fruchtlosigkeit der Bestrebungen verstanden, so daß P. an einen ungeschickten Fechter denke, der mit seiner Faust den Gegner niemals treffe; und daß der Ausdruck dies bedeuten könne, ist von den Sammlern, wie es scheint, erwiesen. Aber daß er es auch müsse, wohl noch nicht, und er scheint auch von dem gefaßt werden zu können, der nur mit eingebildetem Gegner, mit einem Phantome kämpft, und daher leichten

*) Chrys. faßt's zwar auch so, aber denkt sich unter dem Ziele das Beßte der Gemeinen, so daß Paulus sein unabläßig auf dies gerichtetes Streben dem eigensinnigen Treiben der Korinther entgegenstelle, welche ohne Zweck und Ziel auf dem Genusse des Opferfleisches beſtanden.

Sieg hat, aber auch unnöthige Kraft verschwendet. Und dies paßt mir hier besser. Ich laufe nicht auf's ungewisse, sondern mit Kenntniß meines Zieles, und darum den richtigen Weg und mit der erforderlichen Eile. Ich kämpfe nicht wie einer der mit Gespenstern ficht, sondern ich kenne meinen Feind, und bekämpfe ihn daher in der Art und mit der Anstrengung, ohne welche ich des Sieges nicht theilhaftig werden kann. Er selbst freilich spricht nur die negative Hälfte vollständig aus, in der affirmativen V. 27. verändert er offenbar sein Bild, indem er unerwartet zur Anwendung übergeht, und sein eigenes σῶμα als den Gegner darstellt, welchen er bekämpft und überwindet. σῶμα ist hier offenbar dasselbe was sonst die σάρξ, der sinnliche Theil mit seinen Lüsten, mit welchem der Geist im Kampfe liegt (Gal. V, 17. Röm. VII, 23.). Auch in den Korinthern war es, wie P. die Sache zu betrachten pflegt, nicht das πνεῦμα, nach dessen Gebot, sondern die σάρξ, nach deren Gelüst sie handelten, sie waren ja noch σαρκικοί (III, 3.). Die Ausdrücke die er braucht, sind im ersten Theile noch ganz bildlich. ὑπωπιάζειν nach den Erklärungen, die man aus Grammatikern und Lexicographen entnommen hat, dem Gegner mit dem Cestus das Gesicht braun und blau schlagen; also ὑπωπ. τὸ σῶμα, den Leib braun und blau schlagen, d. h. mißhandeln und bändigen. Auch δουλαγωγεῖν = δοῦλον ἄγειν, als Knecht fortführen, wird aus dem Kampfe hergeleitet, wo — zwar wohl nicht im Lustkampfe, aber doch wo es Ernst ist — der Sieger seinen überwundenen Gegner zum Sklaven macht oder doch als solchen behandelt. Im letzten Theile: μήπως — γένωμαι, hat man zwar auch noch bildliche Ausdrücke finden wollen, als stelle sich P. als den Herold vor, der in den öffentlichen Kampfspielen die Sieger proklamire, und drücke die Besorgniß aus, von den Kampfrichtern zum Kampfe untüchtig befunden zu werden; allein nicht nur wird es dem Herold nie eingefallen seyn mitkämpfen zu wollen, P. müßte also höchst unbequem zu gleicher Zeit zwei verschiedene Personen annehmen, sondern die Ausdrücke, die er hier braucht, sind ihm auch sonst ohne alles Bild geläufig, und ich glaube daher, er kehre hier schon ganz zur eigentlichen Rede zurück, und spreche, nicht ohne Seitenblick auf andere Lehrer in Korinth, die allgemeine Besorgniß, fruchtlos ein Christ zu seyn, die er im Folg. weiter ausführen wird, in der Form aus, welche sie für ihn in seiner Stellung als Prediger annehmen mußte; Andern predigen, nach Luther. und selbst verwerflich werden.

Zehntes Kapitel.

Von V. 1—4. trägt nun P. einige Notizen aus der heil. Geschichte seines Volkes vor, aufmerksam machend auf die wunderbare Errettung und Ernährung desselben auf dem Wege aus Aegypten und durch die Wüste, und wie sie Alle daran Theil genommen haben, um dann V. 5. daran zu erinnern, wie dennoch der größte Theil von ihnen in der Wüste umgekommen sey, also das Ziel ihrer Wanderung nicht erreicht habe, und lehrt V. 6. diese Geschichten als Beispiele zur Warnung ansehn. Nun hat er IX, 23. schon darauf hingedeutet, daß es großer Anstrengung bedürfe, um Theilnehmer des Heils zu werden, dessen Verkündiger er sey, hat V. 24. sie belehrt, daß es nicht genug sey, auf dem Wege zum Ziele zu seyn, sondern den Ehrenpreis nur der erlange, welcher den Lauf recht vollende, und so zu laufen ermahnt, daß sie desselben theilhaft werden möchten, hat V. 25. die Nothwendigkeit des ἐγκρατεύεσθαι für die christlichen Kämpfer, und V. 26. 27. sich als Beispiel darin vorgestellt, am Schlusse aber auf die Möglichkeit hingewiesen, daß selbst er, der Verkündiger des Ev., wieviel mehr also die Empfänger desselben, unwürdig des Kampfpreises erfunden würden, und knüpft nun die neuen Belehrungen durch die hinlänglich beglaubigte Partikel γάρ an jene Sätze an. Dadurch wird uns die Bedeutung derselben als historischer Belege für das Gesagte hinlänglich klar. Er zeigt ihnen aus der heil. Geschichte, daß der Genuß göttlicher Wohlthaten allein noch nicht genüge, den Menschen an's verheißne Ziel zu bringen; er könne auf dem Wege noch zu Grunde gehn, wenn er nicht thue was zu thun, und meide was zu meiden sey.

V. 1. οὐ θέλω ὑμ. ἀγν., eine Formel deren sich P. gern zu Ankündigung neuer Mittheilungen bedient; vgl. XII, 1. Röm. I, 13. XI, 25. 2 Kor. I, 8. 1 Thess. IV, 13. Daß diese Mittheilungen gewöhnlich von Wichtigkeit sind, ist bloßer Zufall, daher rührend, weil er überhaupt meist von wichtigen Dingen schreibt. Daß die Formel nicht speciell dafür bestimmt sey, geht aus den zwei Stellen hervor, wo die folg. Mittheilung sich bloß auf ihn selbst bezieht. Ich wünsche nicht, daß es Euch unbekannt bleibe, griech. Form; ich wünsche, daß es Euch nicht unb. bl., ist die deutsche. οἱ πατέρες ἡμῶν, unsre, nehmlich der Juden, Vorfahren. Daß er ἡμῶν sagt, kann nicht als Beweis gebraucht werden, daß in Korinth sehr

viele Judenchriſten geweſen ſeyen; dann hätte er wohl eher ὑμῶν geſchrieben, da es ihm dann zweckmäßig erſcheinen mußte, darauf hinzuweiſen, daß ſeine Leſer, zu denen er jetzt wieder ganz hingewandt iſt, in ihrer eigenen Volksgeſchichte ſolche Beiſpiele hatten. οἱ π. μου konnte er nicht ſchreiben, denn damit hätte er nicht das ganze Volk, ſondern nur die eigene Familie umfaßt. πάντες ὑπὸ τ. ν. ἦσαν. Wieviel ihm auf das πάντες ankomme, zeigt uns deſſen fünfmaliger Gebrauch in dieſen vier Verſen. Die Wolke, unter der ſie ſich befunden haben, iſt die aus Exod. **XIII, 21** f. hinlänglich bekannte Wolkenſäule. Was es mit derſelben wirklich für eine Bewandtniß gehabt, iſt hier nicht der Ort zu erörtern, wie einige Neuere gethan; P. nahm ſie wie alle Juden als eine wunderbare Erſcheinung, durch welche Gott als Führer des Volkes ſeine Gegenwart beurkundet, und dem Volke den Weg durch die Wüſte gezeigt habe. In dem Befinden unter derſelben haben wir, da P. ſelbſt nichts weiter giebt, auch weiter nichts zu ſuchen, als die räumliche Gegenwart, vermöge welcher die Wolke nach Pſ. **CV, 39.** ſie bedeckte. Als ſchützend könnte ſie vorgeſtellt werden, aber P. nimt darauf nicht Rückſicht. — Eben ſo bekannt iſt der Durchgang des Volks durch's rothe Meer aus Exod. **XIV.** Beide hier genannte Ereigniſſe vereinigen ſich unter dem gemeinſamen Begriff wunderbarer Begebenheiten, welche Gott zum Schutze und zur Errettung ſeines Volkes eintreten laſſen, und werden wahrſcheinlich hier von P. als Typen der durch Chriſtum geſchehenen Erlöſung betrachtet. Nun aber dachte das Alterthum eine augenſcheinliche Hülfe als Beweis beſonderen Wohlwollens Gottes; alſo werden auch wir ſie hier im Sinne des Apoſtels ſo zu denken haben.

V. 2. Aber nicht nur eine wunderbare Errettung, auch eine Taufe haben die Väter erfahren, in der Wolke und im Meere ſind ſie getauft worden. ἐβαπτίσθησαν ruht nicht nur auf überwiegender Auktorität, ſondern iſt auch als Paſſiv weit richtiger als das Medium, wiefern hier nicht die Rede iſt von dem was ſie gethan, ſondern von den göttlichen Gnadenerweiſungen, die ſie empfangen haben, daher ich mich wundern muß, wie Billr. ſelbſt dem Paſſiv die Bed. des Medii geben will, wenn es aufgenommen werden ſollte. Um nun eine Aehnlichkeit mit der Taufe der Chriſten herauszubringen, hat man verſchiedenes verſucht; in neuerer Zeit begnügt man ſich gewöhnlich damit, daß die Iſraeliten zu beiden Seiten das Meer und über ſich die Wolke gehabt, früher ließ man bisweilen auch aus der Wolke Regen fließen, oder aus dem Meere Tropfen ſprützen. Eiteles Bemühen, P. hat vielleicht an nichts der Art gedacht ſondern den Durchgang durch das Meer und unter der Wolke

schon für sich allein als genügend angesehn, oder, hat er andere Aehnlichkeiten gefunden, so können doch wir nicht wissen, welche? Wir selbst finden ohnehin wohl keine. Die Taufe aber sey geschehen *εἰς τὸν Μωσῆν*. Daß dies nicht heiße in **Mose = una cum Mose**, auch nicht per Mosen, wie es Syr. (ܒܝܕ ܡܘܫܐ), Calv., Beza, verstanden haben, sondern auf Mose, bedarf keines Beweises. Sie wurden getauft, das ist der volle Sinn des Apostels, so wie wir auf Christum, den rechten und wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen, so jene auf Mose, der damals in der vorbereitenden Anstalt ebenfalls Mittler war (Gal. **III**, 19.), d. h. sie wurden ihm verpflichtet zu Treue und Gehorsam, und in den Bund aufgenommen, den Gott damals durch Mose mit dem Volke schloß. Man vergleicht mit Recht Exod. **XIV, 31.**

V. 3. 4. So wie das Volk eine Taufe hatte, hatte es auch ein Analogon vom Mahle des Herrn. *πάντες τὸ αὐτὸ — βρῶμα. τὸ αὐτό*, nicht mit uns, obwohl er auch dies sagen könnte, sondern unter einander. Eine Speise genossen Alle, und doch mißfielen Viele Gott. Diese Speise ist das Manna, welches das Volk in der Wüste aß; es heißt *πνευματικὸν* entweder überhaupt, weil es für Brod vom Himmel galt (Jos. **VI, 31.**)*), ja sogar für Speise der Engel nach Jalkut Rubeni **fol. 90.** (bei Schöttgen); oder auch weil man glaubte, es sey wirklich nicht, oder doch nicht allein, zu leiblicher, sondern auch zu geistiger Nahrung bestimmt gewesen, wie ja auch die Talmudisten es geistiges Brod nennen. So vergleicht's auch Philo mit dem *θεῖος λόγος*, oder nimt die ganze Geschichte als eine Allegorie von der Sättigung der Seele mit der göttlichen *σοφία*. Vgl. **Leg. alleg. III, 56 ff. p. 120 f.** Mang. quis **rer. div. her. 15. p. 484.**: *ὁ μὲν γὰρ (ὁ ἀστεῖος) τᾶς ὄψεις ἀνατείνει πρὸς αἰθέρα, ἀφορῶν τὸ μάννα, τὸν θεῖον λόγον, τὴν οὐράνιον φιλοθεάμομος ψυχῆς ἄφθαρτον τροφήν.* **ib. §. 39. p. 499. extr.** *ἔτι τοίνυν τὴν οὐράνιον τροφὴν ψυχῆς, ἣν καλεῖ μάννα, διανέμει πᾶσι τοῖς χρησομένοις λόγος θεῖος ἐξ ἴσου.* Wir können daher gewiß seyn, daß P. hier nichts thut, was nicht aus der Ansicht seiner Zeit hervorgegangen wäre, mit Ausnahme des Einen, was der Jude nicht geben konnte,

---

*) Nicht unpassend wird von Morus Gal. IV, 29. verglichen, wo Isaak im Gegensatz gegen Ismael, den *κατὰ σάρκα γεννηθέντα, ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθεὶς* genannt wird; ein Beweis allerdings, daß alles durch höhere, göttliche Macht gewirkte unter den Begriff des *πνευματικὸν* geordnet werden konnte. Also auch gewöhnliche Erdenspeise *βρῶμα σαρκικόν*, von Gott wunderbar gewirkte, *πνευματικόν*.

der Vergleichung mit dem Abendmahl. — Eben so wird nun auch V. 4. das Wasser, welches die Väter getrunken, πνευματικὸν πόμα genannt. Zweimal im Pentateuch, Exod. XVII, 1—6. und Num. XX, 2—11. wird eine Wassererzeugung aus einem Felsen erzählt, und zwar so, daß auch dieses Wasser als unmittelbar von Gott geschaffen angesehen werden konnte, und daher auch wurde. Welche von beiden P. meine, lassen wir billig dahin gestellt *). Die folgenden das πνευματικὸν erklärenden Worte: ἔπινον γὰρ — πέτρας haben den Auslegern viele Noth gemacht, so daß Mosheim sie für eine der schwersten Stellen im ganzen N. T. erklärte. Am Wortsinn: sie tranken aus einem geistigen sie begleitenden Felsen, kann meines Erachtens gar nichts geändert werden, auch die Präp. ἐξ erlaubt keine andere als die buchstäbliche Deutung, und die von Manchen, zuletzt von Flatt, gegebene, sie hätten aus dem wirklichen Felsen Wasser getrunken durch die Kraft des mitfolgenden Felsens, nehmlich des Logos oder Messias, liegt nicht in den Worten. Was nun das ἀκολουθεῖν, d. h. Nachfolgen, Begleiten, nicht, wie Mosh. wollte, Gehorsam, Folge leisten, des Felsen anlangt, so sind alle Deutungen, nach welchen P. nur meine, die Israeliten haben das Wasser in Schläuchen mitgenommen, oder es sey ein Bach aus dem Felsen mit ihnen fortgeflossen, und andere ähnliche, eben so als willkührlich abzuweisen, wie die von Bengel und Heumann, nach welchen das Wort nur darauf deuten soll, daß Christus, damals nur durch das Felsenwasser vorgebildet, in späterer Zeit einmal habe wirklich erscheinen sollen. Vielmehr belehren uns die von Schöttgen und Wetstein in Menge angeführten Stellen jüdischer Schriftsteller, daß es unter den Juden eine sehr verbreitete Meinung gewesen seyn müsse, der von Mose geschlagene Fels habe als ein Wasserquell das Volk auf seinem Zuge fort und fort begleitet, und wir haben durchaus keinen Grund zu der Annahme, P. habe solche jüdische Vorstellungen, die er von Jugend auf eingesogen, abgelegt gehabt, sondern sein Ausdruck zeigt uns deutlich, daß er sie getheilt. So gut nun Philo (Leg. alleg. II, 21. p. 82. M.) diesen Felsen die σοφία τοῦ θεοῦ nennen, und (quod deterius potiori insidiari soleat §. 31. p. 213. extr.) mit dem Manna identificiren, und τὸν

*) Gut gemeint ist Bengels Anmerkung: Respicitur potius Exod. XVII, 6. quam Num. XX, 8., ubi etiam pecudis mentio. (!) Der Wechsel der Tempora ἔπιον und ἔπινον wird von Winer Gr. S. 220. vollkommen richtig so bestimmt, daß der Aorist als tempus absolutum das Trinken nur schlechthin als ein geschehenes, das Imperf. aber als tp. relativum als ein dem ganzen Zuge durch die Wüste gleichzeitiges darstelle.

πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον nennen konnte, konnte auch P. dem bibliſchen, durch die Tradition noch mehr in's Wunderbare ausgemahlten Faktum eine allegoriſche Deutung geben, nach welcher der als Chriſtus in der Zeit erſchienene λόγος in jenem Waſſer auch ſich ſelbſt als wunderbaren Seelentrank gegeben hatte. Es fragt ſich hier nicht, ob ſolche Allegorien uns anſprechen können, auch nicht, ob ſich etwas recht klares dabei denken laſſe, ſondern nur, ob ſie der Zeit, Bildungsſtufe und Auslegungsweiſe unſers Apoſtels angemeſſen ſeyen, und darauf glaube ich nur bejahend antworten zu können. Für den unbefangenen, unſyſtematiſchen, reinen Ausleger verſchwindet damit alle Schwierigkeit, welche die Stelle dem dogmatiſchen Erklärer etwa möchte bieten können.

V. 5. Dem in allem Bisherigen enthaltenen allgemeinen Gedanken: Auch unſre Väter ſtanden im Genuß hoher göttlicher Wohlthaten und Gnadenerweiſungen, folgt nun der Gegenſatz: ἀλλ' οὐκ — ὁ θεός, in welchem nur die Umſtellung der Negation zu bemerken iſt, wiefern der Sinn ſeyn muß: doch an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen. Den Beweis davon giebt er in dem Satze: κατεστρώθησαν — ἐρήμῳ, ſie ſind nehmlich in der Wüſte niedergeworfen worden, d. h. umgekommen, und zwar eigentlich gewaltſam, was zwar nicht Allen widerfuhr, aber doch Vielen, und von ihnen hier auf alle übergetragen wird. Es iſt bekannt, daß auch der Pentateuch es als eine Strafe darſtellt, daß von den aus Aegypten ausgezogenen Niemand als Joſua und Kaleb über den Jordan gekommen ſey.

V. 6. Nun geht P. dazu über, die Korr. zu belehren, wozu ſie jenes hiſtoriſche Faktum benutzen ſollen, daß die Israeliten, obwohl hoher Wohlthaten und Gnadenmittel theilhaftig, doch das göttliche Wohlgefallen nicht erlangt, ſondern in der Wüſte ihren Untergang gefunden haben. ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν. Wiefern hier ταῦτα als Subjekt eigentlich den Sing. des Verbi fordern würde, könnte man ſich's wohl gefallen laſſen, daß οἱ πατέρες als Subj., ταῦτα als Akk. der Beziehung gedacht werde, wie Einige gethan. Indeß kommt die Abnormität des Plurals doch bisweilen vor, auch unten V. 11. in einem Theile der Hdſchr., und konnte hier um ſo leichter eintreten, als das Prädikat τύποι vorangeht und näher ſteht, daher iſt's wenigſtens nicht nöthig. Das Pron. ταῦτα bezieht ſich nicht auf die zuerſt erwähnten Gnadenerweiſungen, ſondern auf das V. 5. angezeigte Schickſal, welches ſie derſelben ungeachtet betroffen hat. τύπος, hier nicht, wie Röm. V, 14., wo der Begriff entwickelt worden iſt, Vorbild von etwas zukünftigen, ſondern Beiſpiel zur Warnung, wie der

Zusammenhang lehrt. τύποι ἡμῶν, Warnungsbeispiele für uns. Hierauf läßt er einige der Versündigungen folgen, die sich das Volk auf seinem Zuge zu Schulden kommen ließ, und Strafe dafür empfing. Das ἐπιθυμεῖν und εἶναι ἐπιθυμητάς, das er zuerst stellt, könnte ganz allgemein und das übrige umfassend gedacht werden, doch da er das nächste Beispiel durch μηδὲ diesem hier coordinirt, und im Peutateuch sich eine Geschichte findet, worauf es bezogen werden kann, so wird man richtiger schon hier ein einzeles Beispiel annehmen. Die Geschichte ist Num. XI, 4 ff., wo das Volk nach Fleisch begehrt, und zwar Wachteln erhält, aber auch mit großer Sterblichkeit gestraft wird. Daß P. dieses Beispiel und die folgenden nicht ohne Rücksicht auf das Bedürfniß der Korr., also auf die Mängel wähle, die sich in ihrem Schooße am meisten zeigten, ist wohl unbezweifelt; aber zu weit gehn würden wir auch wieder, wenn wir nun bei einem jeden Beispiele scharf abgegränzt den Fehler der Korr. suchen wollten, den er durch sein Warnungsbeispiel tilgen wolle, wenn wir z. B. in diesem ersten so ganz unbestimmt ausgesprochenen Beispiele eine bestimmte Hinweisung auf die Begehrlichkeit suchten, welche sie zu den Opfermahlen getrieben habe, grade als wäre sonst kein Fleisch oder leckeres Gericht zu erlangen gewesen. Nicht einmal daß er Begierde nach sinnlichem Genuß im Sinne habe, möchte ich sehr stark behaupten, da er nicht nur schlechthin ἐπιθυμητάς, sondern ἐπιθ. κακῶν gesetzt hat.

V. 7. Zweite Warnung, vor Götzendienst. Dazu freilich lag die Veranlassung besonders nahe in der Theilnahme Vieler an den Opfermahlen, die Theils schon gerügt ist, Theils noch weiter gerügt werden wird, und wohl als Theilnahme am Götzendienst betrachtet werden durfte. Daß er auch wirklich daran ganz besonders denke, erhellt daraus, daß er aus der ganzen Erzählung Exod. XXXII. die eine Stelle V. 6. herausshebt, in welcher vom Essen und Trinken und dem darauf gefolgten Tanze, also von einem ächt heidnischen Opfermahle gesprochen wird. Auch hier war als Strafe ein Morden von dreitausend Menschen (V. 28.) nachgefolgt.

V. 8. Dritte Warnung, vor Hurerei. Wie nöthig diese, geht aus Kap. V. und aus dem hervor, was in der Einleitung über den Venusdienst in Korinth gesagt worden ist. Dazu kam, daß Theilnahme an Opfermahlen, wenigstens im Aphroditentempel, ohne starke Versuchung zur Unzucht kaum Statt finden konnte. Als Warnungsbeispiel die Geschichte Num. XXV., wo das Volk sich durch die Töchter der Moabiter zum Dienste des Baal Peor hatte verleiten lassen. Auch hier war eine große Niederlage nachgefolgt, P. spricht von dreiundzwanzig tausend

Gefallenen, während der hebr. und griech. Text, auch Philo (de vita Mosis I. 55. p. 128. extr.), von 24000 reden *). Da haben nun die Ausleger mancherlei Vereinigungsversuche gemacht, die ich alle übergehe, da nichts näher liegt, als mit Heydenr. und Billroth einen Gedächtnißfehler des Apostels anzunehmen, der gewiß nicht nachschlug, um die ganz genaue Zahl zu setzen.

V. 9. Vierte Warnung, den Herrn nicht zu versuchen, mit Hinweisung auf Num. XXI, 4. ff. Der Frevel des Volks ist dort nur Murren wider Gott. Dies scheint P. als ein πειράζειν zu denken, wiefern sie es auf die Gefahr hin gethan hatten, daß Gott ihnen zürnen und sie strafen könnte, also gleichsam die Probe gemacht, ob Gott es wohl würde ungeahndet hingehn lassen. Etwas ähnliches scheint nach V. 22. P. in dem Verhalten der Korr. gefunden zu haben, wiefern auch sie, indem sie am Götzendienste Antheil nahmen, es darauf ankommen ließen, ob sich's auch Gott gefallen lassen würde. Auch der in Bezug auf das Mahl des Herrn in Korinth herrschende Unfug würde sich unter diesen Begriff bringen lassen; doch ist das näher Liegende wohl das Beßte. Auch Billroth, der hierin Bullinger zum Gewährsmann nimt, ist dieser Ansicht. Andere haben auf Anderes gedacht, zum Theil sehr Entferntes, und auf der Lesart Χριστὸν beruhend, was, vornehmlich bei Heydenr. gesammelt, ebenfalls ohne Nachtheil unerwähnt bleiben kann. Daß übrigens κύριον mit Recht als die wahre Lesart, die Mutter der beiden andern, angesehen werde, wird wohl einem Jeden ohne großen Beweis einleuchtend seyn.

V. 10. Fünfte Warnung, nicht zu murren. Das that nun freilich das Volk sehr oft, und gewöhnlich folgten Strafen darauf, wodurch es ungewiß wird, welches bestimmte Ereigniß P. hier als Warnungsbeispiel im Sinne habe. Doch ist die gewöhnliche Ansicht, er meine Num. XIV., wo das Volk über die böse Botschaft der Kundschafter so erschrocken ist, daß es einen Anführer wählen will, der es nach Aegypten zurückführe, und sich durch keine Vorstellungen beschwichtigen läßt, worauf Allen der Untergang in der Wüste angedroht wird, die Kundschafter sofort hinweggerafft werden, und das Volk, das nun den Zug in's feindliche Land doch unternimt, eine Niederlage erleidet. Calvin denkt an den Aufstand Korahs K. XVI. Gewiß machen läßt sich nichts, denn der ὀλοθρευτής (הַמַּשְׁחִית Exod. XII, 13.), der Verderber, den der Hebräer

*) Josephus Alterth. IV, 6. S. 117. A. ed. Col. (p. 102. ed. pr.) spricht nur von 14000.

gewiß persönlich dachte, und welcher hier entscheiden würde, kommt in keiner solchen Geschichte vor. Nicht minder unsicher bleibt, was P. in Bezug auf die Korinther meine. Unsre Briefe bieten nichts dar, was im eigentlichen Sinne γογγύζειν genannt werden könnte. Daher nichts als Vermuthungen, er meine ihre Unzufriedenheit über die Beschränkungen ihrer Freiheit, welche das Christenthum ihnen auflege, oder über die Unannehmlichkeiten und Gefahren, die sie von den heidnischen Umgebungen entweder zu erdulden oder zu befürchten hätten, oder die Auflehnung eines Theils gegen ihn selbst und seine apostolische Auktorität; alles Dinge, die sich nicht erweisen lassen, und am Ende eben so begründet die Vermuthung, er füge, einmal im Zuge, Mängel zu rügen und Warnungsbeispiele aufzustellen, zu den bisherigen, eine bestimmtere Beziehung zulassenden, noch ein Stück hinzu, welches dieses nicht erlaube.

V. 11. Nochmalige Erklärung über die Bedeutung solcher Geschichten für den spätern Leser, von der V. 6. gegebenen nur durch größere Vollständigkeit unterschieden. ταῦτα — ἐκεῖνοις. Diese hier erwähnten Ereignisse sind jenen typisch d. h. als Warnungsbeispiele, begegnet; das Imperf. vielleicht, weil P. dieselben als eine Reihe fortdauernder Begebenheiten, nicht als einzele Fakta denkt. ἐγράφη δὲ κτλ., niedergeschrieben aber sind sie u. s. w.; dies ἐγρ. dem συνέβ. entgegengestellt. Geschehn sind sie als τύποι, aufgeschrieben πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, zu unsrer Belehrung, Zurechtweisung, wenn wir vielleicht in ähnliche Fehler gerathen wollten. Denn νουθετεῖν findet weniger Satt, um im Voraus Böses zu verhüten oder Gutes zu erzielen, als um von vorhandenem Bösen, eingetretener Verirrung, zurückzubringen. Zum Pronomen ist nun der Satz gefügt: εἰς οὓς — κατήντησεν. αἰῶνες, Zeitperioden, Perioden der Menschheitsgeschichte, deren vor der messianischen eine oder auch zwei (eine vor und eine nach Mose) angenommen wurden, die messianische aber als die letzte. Das Ende der Zeitperioden könnte wohl allenfalls nur die letzte derselben bezeichnen, und wenn erwiesen wäre, daß P. eine lange Dauer der messianischen Zeit erwartet habe, so könnte man wohl zugeben, daß er hier nichts weiter als die Ankunft dieser Zeit überhaupt andeuten wolle. Da aber im Gegentheil unläugbar ist, daß P. diese Periode für so kurz hielt, daß er noch selbst ihr Ende zu erleben hoffte (vgl. zu XV, 51 f.), so werden wir den Ausdruck buchstäblich vom Ende aller Zeitperioden überhaupt, also von dem Untergange der jetzigen Welteinrichtung verstehn, welcher mit der Parusie zugleich erwartet wurde. (Vgl. VII, 31.) Wenn er nun nicht sagt: wir sind zu diesem Ende, sondern das Ende ist zu uns gekommen, so ist dies in sofern passender

als hier nicht der Mensch in Bewegung, also gewissermaßen zur Annäherung des Endes thätig, zu denken war, sondern die Zeit, die im Ablauf begriffene, und den Menschen gleichsam erreichende und übereilende. Bei dieser Fassung des Ausdrucks aber liegt auch in ihm selbst etwas warnendes, wiefern er an die kurze zum Erwerb des Heils noch übrige Zeit und an die Nähe des Gerichts erinnert.

V. 12. Nachdem V. 6 — 10. lauter specielle Warnungen gegeben worden, hat mit V. 11. die Rede wieder einen allgemeineren Charakter angenommen, ist in eine Erklärung übergegangen, welches der Zweck von der Aufzeichnung jener Warnungsbeispiele gewesen, aber so daß auch hier die warnende Tendenz geblieben ist, wie wir gesehen haben. Daran schließt sich nun in den Worten dieses Verses eine neue und sehr ernste Mahnung an. Sie ist abgeleitet als Folgerung aus dem allem bisherigen zum Grunde liegenden Gedanken, auch der Christ, wenn er sich dasjenige zu Schulden kommen lasse, was Gottes Zorn anrege, werde trotz allem, was ihm zum Heil gegeben sey, doch dem Verderben heimfallen, und schließt sich daher auch an die letzte Hinweisung auf den nahen Gerichtstag an. Das ἑστάναι und sein Gegensatz, das πίπτειν ist noch immer allgemein zu halten. Es kann sowohl ein sittliches Stehn und Fallen bezeichnen, als ein von außen her verhängtes, also eben sowohl die Warnung enthalten, daß der welcher einen gewissen Grad sittlicher Vollkommenheit erlangt zu haben meine, sich hüten möge, daß er nicht in Sünden gerathe, als auch die, daß wer des Heils theilhaftig zu seyn glaube, sich vorsehe, daß er desselben nicht verlustig gehe. Vielleicht hat P. keins von beiden ganz bestimmt, aber beides in Verbindung gedacht, in jedem Falle aber fordert der Zusammenhang seit Anfang des Kapitels, daß man den möglichen Verlust des Heils, die unausbleibliche Folge eines Abfalls von der wahren Christenreinheit, mit hinein denke.

V. 13. πειρασμός, Versuchung, alles das, was dazu dienen kann, Jemand auf die Probe zu stellen, oder auch zur Sünde zu verführen. Daß auch Erdenleiden πειρασμοὶ genannt werden, vermöge des Glaubens daß Gott oder der Teufel die Menschen dadurch erprobe oder zur Sünde locke, ist bekannt, und daher die Frage, ob wir hier mit Chrys., Theod. A. an Leiden und Trübsale, namentlich Verfolgungen, oder mit den meisten, an Reizung zur Sünde denken sollen. Nun aber tragen nicht nur unsre Briefe nicht die kleinste Spur von Trübsalen und Verfolgungen an sich, welche damals schon die Gemeine betroffen hätten, sondern der Zusammenhang des ganzen Kapitels erlaubt uns nur an eine Gefahr zu denken, in welcher

sie schwebten, sich zu versündigen. Also kann auch πειρ. nur ganz allgemein von Reizung zur Sünde verstanden werden. πειρ. ἀνθρώπινος kann, meines Bedünkens, nur entweder eine von Menschen ausgehende Reizung zur Sünde im Gegensatz gegen eine von höherer Macht herkommende (Mosh., Semler, A.), oder eine solche bezeichnen, die menschlichen Kräften angemessen ist, οὐ μεῖζων ἢ κατ' ἄνθρωπον, denn klein, unbedeutend (Chrys., Theod., A.), bedeutet es an sich auf keinen Fall. εἴληφεν ὑμᾶς. Daß λαμβάνειν von einer Versuchung eben so richtig gesagt werde, wie z. B. von Krankheiten (Beisp. hat Raphel.), liegt vor Augen, das Perf. aber richtet den Blick neben der Vergangenheit zugleich auf die Gegenwart; dies aber, die durchgängig warnende Tendenz des Abschnitts, und der durch die Worte selbst im Gemüth hervorgerufene Gegensatz einer schwerern, mehr als menschlichen Versuchung, nöthigt uns, den Satz so zu fassen, daß die bisher erfahrnen Reizungen im Gegensatz gegen die noch zu erwartenden gedacht werden, und zwar, wegen derselben Tendenz des Ganzen, nicht um die Leser zu trösten oder zu beruhigen, wie z. B. Calvin urtheilte, sondern, um ihnen den Satz ὁ δοκῶν — πέσῃ besser einzuschärfen, mit welchem ja auch dieser Gedanke, der eine neue Reihe gewiß nicht anfängt, in Verbindung gedacht werden muß. Wir erhalten demnach diese Reihe: Lernt aus dem Gesagten die Nothwendigkeit, Ernst und Wachsamkeit anzuwenden, damit Ihr nicht in Sünden und Abfall gerathet, und hierdurch des Heils, zu dem Ihr allerdings berufen seyd, verlustig geht. Ihr seyd noch nicht über die Gefahr hinaus, die Versuchungen, die Euch bisher betroffen haben, waren nur menschliche, — und Ihr habt sie nicht allzu gut bestanden —; es können deren größere, schlimmere kommen. Jenen Vorwurf spricht er zwar nicht aus, wie er denn überhaupt hier sehr schonend zu Werke geht, aber für ein aufmerksames Gemüth tritt er doch daraus hervor; auch den letzten Gedanken finden wir nicht ausgesprochen, doch die Tendenz des Ganzen führt unabwendlich auf ihn hin, und wiefern das, was er folgen läßt, auf diesem Gedanken ruht, können wir es als eine feine Wendung betrachten, durch welche er sie zugleich auf die Gefahr und auf den einzigen Weg ihr zu entgehn, aufmerksam mache. Er spricht die Hoffnung aus, daß sie auch in der fernern Versuchung nicht erliegen werden, und gründet dieselbe auf die πίστις Gottes; was heißt das anders, als ihnen ankündigen, daß ihnen noch härtere Versuchung drohe, in der es möglich wäre, sie erlägen, wenn nicht Gott sich ihrer annähme? πιστὸς ὁ θεός, Gott ist treu, hält also sein Wort, und, was hier der Zusammenhang mit sich bringt, läßt die, welche er zum Heile

berufen hat, in der Gefahr nicht untergehn. ὃς οὐκ ἐάσει — δύνασθε. (Der Inf. ὑπενεγκεῖν oder ein ähnlicher fehlt wie III, 2.) Dies eben folgt daraus, daß er πιστὸς ist. Es werden Versuchungen kommen, und größere als bisher, aber so hart wird Gott sie nicht werden lassen, daß Ihr sie nicht zu überstehn vermögt. Von Gott also kommen sie nicht, er ist nicht ὁ πειράζων, aber das Maß derselben hat er in seiner Hand, er läßt sie nur so weit gehen als er will. Während sonst bei P. Gott überall der handelnde, alles selbst wirkende ist, sehen wir ihn hier als den zulassenden, aber auch Maß und Ziel bestimmenden. ἀλλὰ ποιήσει — ὑπενεγκεῖν. Hier könnte das σὺν τ. π. den Schein erzeugen, als wäre doch Gott der Versucher; allein dem ist nicht so, sondern nur die Kürze der Rede ist Ursach dran. Vollständig wäre sie diese: οὕτως ποιήσει ὥστε μετὰ (was eigentlich hier richtiger stände) τοῦ πειρασμοῦ καὶ τὴν ἔκβασιν γενέσθαι. Sagte er nun bloß τὴν ἔκβασιν, so könnte man geneigt seyn, mit manchen Ausl. das Wort = τὴν ἔξοδον zu setzen, und von dem glücklichen Herausgehn aus der Versuchung zu verstehn, da aber τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν dabei steht, was man am einfachsten und gewiß richtigsten davon abhängig faßt, so kann es nur exitus, finis, bedeuten, wie Hebr. XIII, 7. Weish. II, 17. Er wird den Ausgang des Ertragenkönnens machen, d. h. er wird machen, daß die Versuchung von einem solchen Ausgange begleitet sey, daß Ihr sie ertragen könnet.

V. 14. Mit diesen Worten wendet sich P. wieder zu dem seit IX, 1. wie es schien verlassenen Gegenstande, den εἰδωλοθύτοις. Er sagt nicht φεύγ. τὴν εἰδωλ., wie VI, 18. φ. τὴν πορνείαν, weil seine Meinung nicht ist, sie seyen schon in Götzendienst begriffen, und sollen sich desselben entschlagen, sondern sie sollen es vermeiden, mit dem Götzendienste der Heiden in Berührung zu treten, weil diese für sie Gefahr bringend, eine Versuchung werden könnte. Er sagt ἀγαπητοί μου, ein Ausdruck der Herzlichkeit, den er nicht brauchen würde, wenn sein Gemüth nicht schon in der Materie befangen, nicht schon durch dieselbe stärker angeregt wäre; er knüpft durch διόπερ an, was er nicht thun könnte, wenn er keine Verbindung dächte zwischen dem was er zuletzt gesagt, und dem was er nun folgen läßt. Er denkt sie also. Das Vorhergehende aber hängt bis hinauf zu IX, 1. so in sich zusammen, daß man nirgends wird sagen können, hier oder da gehe etwas neues an. Dies erweckt in uns die Vorstellung, von K. VIII. bis hierher sey alles ein Ganzes, auch das zwischenliegende Stück keine Episode oder Digression, wie es von Manchen angesehen wird, sondern um des Hauptgegenstandes, der Opferfrage willen da, und je mehr und

aufmerksamer ich die Stelle betrachte, desto mehr bestärke ich mich in dieser Ansicht, desto deutlicher tritt mir die, wie mir dünkt, sehr kluge und feine Anlage des Ganzen vor die Augen. Hier aber scheint der Ort mich über dieselbe, also über den innern Zusammenhang des ganzen Abschnitts, zu erklären.

So wenig der Genuß des bloßen Opferfleisches für den freisinnigen Apostel einen Anstoß haben konnte, so sehr mußte ihm doch eine Freiheit mißfallen, die, wie in Korinth, bis zur Theilnahme am Opfermahle im Tempel selbst getrieben wurde. Sie mußte ihm nicht allein um des Schadens willen, der für schwächere Gewissen daraus hervorgehn konnte, sondern auch an sich selbst mißfallen, als eine offenbare Theilnahme am heidnischen Cultus, die nicht nur an sich verwerflich, sondern auch wegen der in den Tempeln herrschenden Sittenlosigkeit sehr gefährlich war. Seine Darstellung hatte also im Wesentlichen diesen Gang zu nehmen, daß er das Thun der Korinther, seine Rechtmäßigkeit zugestanden, doch als schädlich für den schwächeren Bruder, und in sofern lieblos, dann aber, das Zugeständniß aufhebend, als verwerflich in sich selbst kennen lehrte. Diesen Weg aber ganz geradezu zu gehn, hinderte ihn Mehreres. Zuerst mußte er wissen, daß die kor. Christen mit ihren bisherigen Religionsgenossen noch in so mancher geselligen oder Familien-Verbindung standen, die sich nicht trennen ließ, also ein Verbot der Theilnahme an ihren geselligen Zusammenkünften sich entweder nicht durchführen ließ, oder wenn doch, auf beide Theile nur einen sehr ungünstigen Eindruck machen konnte. Sodann waren die Grundsätze, welche man zu Vertheidigung des eingerissenen Gebrauches geltend machen konnte und vielleicht gemacht hatte, was das Essen des Opferfleisches selbst und das Wesen der Götzen anlangte, auch die seinigen, die er, zumal im Angesicht einer andern unfreien Partei, nicht aufgeben, vielweniger widerrufen durfte; und endlich waren die, denen er entgegentreten mußte, gerade die gebildeten in der Gemeine, bei denen seine Autorität nur wenig galt, und welche, geübt in Künsten hellenischer Weisheit, einer einfachen Darstellung mancherlei Sophismen entgegengestellt haben würden, auf deren Widerlegung sich disputirend einzulassen eben so sehr unter seiner Würde als erfolglos gewesen seyn würde. Ihrer Kunst mußte er Kunst entgegensetzen, und er hat's gethan. Zuerst, um sich geneigte Ohren zu verschaffen, giebt er ihnen nicht nur alle die Sätze von der Nichtigkeit der Götzen, auf welchen sie fußten, zu, sondern erklärt sie sogar als ganz bekannt und unbezweifelt, ohne jedoch die Folgerung, die daraus hervorging, selbst auszusprechen, und täuscht sie so für den Augenblick über seine wahre Meinung, so daß sie glauben können, er sey wenigstens theoretisch ganz

mit ihnen gleicher Ansicht. Wie nun einmal der Mensch weit eher eine Rüge seines sittlichen Verhaltens als die Beschuldigung eines Irrthums duldet, konnte er hoffen, daß sie geduldig anhören, ja als richtig anerkennen würden, was er ihnen über den Nachtheil ihres Thuns für die schwächern Brüder und daher über die darin liegende Liebloſigkeit vorhält. Er zeigt, wie es, eben von ihrem Standpunkte aus gesehn, als gleichgültige Handlung ihnen selbst gar keinen Nutzen bringe, wiefern aber der Gebrauch ihrer Freiheit den Nächsten verleiten könne zu Verletzung seines Gewissens, Versündigung an Christo selber sey. Davon geht er auf sein eigenes Beispiel über, zeigt ihnen, wie er manches Recht mit größerem Fug als sie dieses in Anspruch nehmen könne, aber, und zwar mit vieler Selbstaufopferung, einem jeden entsagt habe, und noch entsage — über diese Entsagung für die Zukunft eine Digression, um Mißverständniß zu verhüten, IX, 15 — 18. —; überhaupt sein eignes Ich durchaus verläugne, jeder Form und jeder fremden Schwachheit sich anpasse, um nicht nur Niemand Anstoß zu geben, sondern auch möglichst Vieler Heil zu fördern. Jetzt — und hier, IX, 23., ist eigentlich der Wendepunkt, von wo an er allmählig zur Aufhebung des Zugeständnisses und zur direkten Bekämpfung der einreißenden Unsitte übergeht —, bahnt er sich, immer noch von sich selbst sprechend, um seine wahre Absicht besser zu verdecken, und die Gedanken, welche sie von der Gefährlichkeit ihres Thuns überzeugen sollen, ihnen unvermerkt einzuflößen, durch den Satz, alle diese Opfer bringe er, weil er sie als Bedingung der Theilnahme am Heil des Evangeliums erkenne, einen bequemen Weg zu der Nachweisung, wie dieses Heil nicht ohne ernsten Kampf und strenge Wachsamkeit über sich selbst gewonnen, ja wie man selbst im Besitz der Erkenntniß und der Heilsgüter doch des Heils verlustig werden könne. Diese Möglichkeit macht er ihnen noch anschaulicher am Beispiel des Volks, das im Genuß der größten Heilsgüter, welche die vorchristliche Zeit dargeboten, doch in seinem größten Theile das Heil verscherzt, das verheißne Ziel nicht erreicht hatte, und hält ihnen aus der Geschichte dieses Volks eine Reihe von Warnungsbeispielen vor, die um so mehr ihr Nachdenken anregen müssen, als sie einerseits die Gerechtigkeit der Strafe anerkennen, andrerseits aber auch die große Aehnlichkeit wahrnehmen müssen, die sich zwischen den bestraften Vergehungen und ihrem eignen Handeln findet, um so mehr als er ihnen gar nicht verbirgt, daß sie diese Geschichten zu ihrer Warnung zu benutzen haben, und mancher Versuchung unterworfen sind. So hat er, ohne von ihrem jetzigen Thun ein Wort zu sagen, ihnen doch schon reiche Gelegenheit geboten, über dasselbe nachzudenken, hat

alles so vorbereitet, daß er nur noch den Beweis zu führen hat, daß es wirklicher Antheil am Götzendienste sey, so daß er nun wohl hoffen darf, jeder nicht ganz ungelehrige Leser werde das Gegründete seiner Vorstellungen einsehn, und die Ungebühr abstellen. In der That, ich wüßte mir kein klügeres, besser berechnetes Verfahren zu denken, als das hier beobachtete, das wohl ein Meisterstück wahrer Beredsamkeit genannt werden kann. — Wir gehen weiter.

V. 15 ff. Die so eben gegebene Darstellung hat uns gezeigt, welches die noch übrige Aufgabe für den Apostel war, nehmlich darzuthun, wie Theilnahme am Opfermahle Theilnahme am Götzendienste sey. Daß er wirklich eine Demonstration vorhabe, lehren gleich die nächsten Worte, die nur als Vorbereitung zu einer solchen gefaßt werden können. Ich rede mit Euch, sagt er, als mit verständigen, einsichtsvollen Menschen, beurtheilt selbst, was ich sage, d. h. sagen werde. So spricht man nur, wenn man vorhat, Gründe für eine Ansicht vorzutragen; zugleich enthalten diese Worte eine sehr zweckmäßige Captatio benevolentiae in dem Ausdruck des Zutrauens zu ihrer Urtheilsfähigkeit, den sie darbieten, verbunden mit einer gewissen Zuversicht, mit welcher er die Haltbarkeit der nachfolgenden Gründe ansieht. Er führt den Beweis durch Induction, indem er als zugestanden annimt, daß das Abendmahl der Christen den Genießenden in Gemeinschaft mit Christus, das Essen des jüdischen Opfers den Juden in Verbindung mit seinem Heiligthume bringe, woraus er denn folgert, daß eben so Theilnahme am heidnischen Opfermahl den Theilnehmenden in Verbindung mit den Gegenständen des heidnischen Cultus bringe, und da nun dies nicht Statt finden dürfe, auch jene Theilnahme etwas Unerlaubtes sey.

V. 16. Erster Theil der Induktion, vom Abendmahle. τὸ ποτήριον wegen τὸν ἄρτον mit Einigen für Akk. zu halten, ist nicht genügender Grund vorhanden. Daß nicht der Kelch selbst, sondern der darin enthaltene Wein zu denken sey, liegt am Tage. εὐλογία und εὐλογεῖν werden von einem Theile der Ausl. = εὐχαριστία gefaßt, und als Dank gegen Gott für die in Christo ertheilten Wohlthaten verstanden; allein nicht nur kann diese Bedeutung eigentlich gar nicht, wenigstens nicht für P., erwiesen werden, sondern es muß auch dann dem Satze ὃ εὐλογοῦμεν eine sehr gezwungene Deutung (quod cum gratiarum actione sumimus, Beza.) gegeben werden, wozu wir um so weniger befugt sind, als wir doch eigentlich nicht wissen, was man in der ersten Kirche mit oder über dem Kelche gesprochen und gethan, indem das alles, was uns die Gelehrten über jüdische Gebräuche berichten, immer noch den Beweis

vermissen läßt, daß die Kirche, zumal die freie pauliniſche, alles das nehmliche auch gethan. Da wir nun eben ſo wenig uns werden entſchließen können, mit Schrader anzunehmen, es werde nur der Kelch als „der geprieſene" bezeichnet, ſo können wir uns für das Verbum nur an die im N. T. gewöhnlichſte Bedeutung: Segnen, halten, und da Subſt. und Verbum hier nur gleichbedeutend ſeyn können, werden wir auch εὐλογία nur als Segen denken. Bei jenem nun wird das Segnen, da es von Menſchen geſchieht, nur bedeuten können: durch über dem Kelche geſprochene Worte, durch Gebet oder Segensformel dem darin enthaltenen Getränke ſeine Weihe geben, Gott anflehen, daß er den Kelch ſegnen d. h. ſegenbringend machen wolle, daraus aber folgt noch nicht, daß das Subſt. eben ſo genommen werden müſſe. Dies läßt an und für ſich eine zweifache Deutung zu, eine aktive, alſo: der Kelch des Segens, d. h. der ſegenſpendende Kelch, und eine paſſive, der geſegnete. Bei der erſten wäre ὁ εὐλογῶν Gott oder Chriſtus, das ποτήριον Mittel der εὐλογία, bei der zweiten könnte an ſich daſſelbe Statt finden, aber bei der unmittelbaren Nachfolge von ὃ εὐλογοῦμεν würde dies nicht angenommen werden können. Dann wird allerdings zweimal das Nehmliche geſagt, und hierdurch könnte man ſich für die erſte Deutung ſtimmen laſſen; doch nicht nur iſt, wie Billroth richtig bemerkt, in Formeln wie dieſe eine ſolche Wiederholung ſehr wohl denkbar, ſondern mir ſcheint auch gegen jene zu ſprechen, daß P. beim Brode nichts der Art, ſondern nur die Handlung der Menſchen in Bezug auf daſſelbe erwähnt, alſo auch beim Kelche wohl nur dieſe dachte, und ſodann, daß ſich nirgends Spuren der Anſicht bei ihm zeigen, daß der Genuß des Abendmahls eine beſondere Segenswirkung habe, wie die ſpätere Zeit allerdings die Vorſtellung ausgebildet hat. Ich nehme daher den Genit. in der angegebenen paſſiven Bedeutung. — τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, dieſelbe Anomalie wie VII, 17. Einige Ausleger haben nun das κλᾶν ſo auszudeuten geſucht, daß es vermöge einer Metonymie des **Antecedens pro consequenti** weiter nichts bedeute als eſſen, und dies daraus zu erweiſen geſucht, daß überhaupt der Morgenländer ſein dünn und hart gebackenes Brod nicht ſchneide, ſondern breche. Die Möglichkeit einer ſolchen Metonymie iſt wohl nicht zu läugnen, ſo wie auch zuzugeſtehen iſt, daß ohne einen ſolchen Gebrauch vorzufinden Chriſtus ſelbſt ſeiner zu täglicher Wiederholung beſtimmten ſymboliſchen Handlung gar nicht dieſe Form gegeben haben würde. Aber nachdem er es gethan, und nachdem man ſein Symbol in einen Ritus umgewandelt hatte, kann ich mich nicht überzeugen, daß man das Brechen des Brodes als eine gleichgültige Sache betrachtet, oder daß Lukas

in der Apg. bei der κλάσις τοῦ ἄρτου an weiter nichts als Essen und Trinken gedacht habe. Nein, so wie beim Kelche das εὐλογεῖν, so ist beim Brode das κλᾶν als der Ausdruck zu betrachten, welcher die dem Symbole charakteristische Handlung des Austheilenden, so zu sagen die Consecration, bezeichnen soll. Im Prädikate nun ist zuerst die Ansicht abzuweisen, als bedeute οὐχὶ — ἐστίν; ist es etwa nicht? d. h. als würde damit eine falsche Meinung, daß es nicht das sey, was das Prädikat besagt, entfernt. Dies müßte heißen μὴ οὐκ ἐστιν; wie IX, 4. 5. οὐχὶ — ἐστίν; bedeutet nonne est? d. h. Ihr wißt ja und erkennet an, daß es ist. Vom Kelche nun, d. h. vom Weine darin, sagt er, er sey κοινωνία τοῦ αἵματος, vom Brode, es sey κοινων. τ. σώματος τοῦ Χριστοῦ. Sagte er bloß das letztere, so könnte man durch V. 17. bewogen werden, das σῶμα nicht von dem getödteten, sondern vom geistlichen Leibe Christi, nehmlich der Kirche, zu verstehn; da er aber auch vom αἷμα spricht, so kann dies nicht geschehn. In Bezug auf die κοινωνία hat wie bekannt der dogmatische Geist der Kirche der Auslegung manche Fessel angelegt, und, je nach den verschiedenen Vorstellungen vom Abendmahle, die Jeder mitbrachte und nun in P. Worten wiederfinden wollte, sehr verschiedene Erklärungen erzeugt. Von allem dogmatischen Interesse hier wie allenthalben in der Exegese fern, nehme ich am Streite keinen Theil, über den Sinn der Worte aber, glaube ich, wird folgendes genügen: die gewöhnliche Bedeutung von κοινωνία ist die der Theilnahme oder Gemeinschaft. Zwar bezeichnet es Röm. XV, 26. eine Spende, aber dies ist dort nicht Bedeutung des Worts, sondern P. stellt die Sache: eine Spende machen, unter dem freundlichen Bilde: eine Gemeinschaft (der Güter) stiften, dar. 2 Kor. VIII, 4. IX, 13. werden anders zu erklären seyn. Ich nehme daher auch hier das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung. Dem Verbum ἐστὶν glaube ich hier den Sinn: es bedeutet, nicht beilegen zu können, nicht weil ich dies überhaupt für unmöglich hielte, nein, ich glaube, Christus hat sein τοῦτό ἐστιν gewiß symbolisch gemeint, und Gal. IV, 24. ist so unbestreitbar wie eine Menge alttest. Beispiele. Aber ich glaube, es komme auf das Prädikatswort an, und wenn dies, wie hier, ein Abstraktum sey, lasse sich's nicht so nehmen. Auch mußte ja P., wenn er seinen Beweis nicht selbst vernichten wollte, an eine wirkliche Gemeinschaft denken, in die der Christ eintrete im Abendmahl. Daher verwerfe ich auch nothwendig jede Deutung der Art, daß der genießende Christ durch den Genuß nur erkläre, er nehme Theil am Leib und Blute Christi. Das Richtigste scheint mir, die Worte aus dem bekannten biblischen Sprachgebrauche zu erklären, nach welchem

allenthalben gesagt wird, eine Person oder Sache sey das, was durch sie bewirkt oder vermittelt wird. Demnach sagt P. hier nichts anders, als durch den Genuß des Weins und Brodes werde für die Genießenden eine Theilnahme an dem Blute und Leibe Christi zu Wege gebracht, und dies ist das Gewisse, was wir aus dieser Stelle entnehmen können. Wie er sich die Gemeinschaft denke, was er von ihr erwarte, und was sonst noch für Fragen sich erheben mögen, darüber sagt er nichts, war auch hier nicht der Ort, da er nicht vom Abendmahle handeln, sondern dasselbe als Beispiel im Beweise brauchen wollte, kann also auch von uns, wenn wir nicht vom Unsrigen hinzuthun wollen, nichts weiter gesagt werden.

V. 17. Die Erklärung dieses Verses hängt ganz davon ab, wie man die Part. ὅτι zu Anfange faßt. Zuerst ist daher zu bemerken, daß sie nicht = ὥστε, also Folgerungspartikel, wie Scholz will, auch nicht = ὥσπερ, also Gleichstellungszeichen (Schulz, Pott,) ist, sondern nur entweder = γάρ, also caussal oder explicativ, und der Satz Hauptsatz, oder = διότι, also ebenfalls caussal, aber der Satz ὅτι εἷς ἄρτος Vordersatz, und ἓν — ἐσμεν Nachsatz, seyn kann. Jenes ist ihr gewöhnlicher Gebrauch bei Paulus, in einer großen Menge von Stellen unbezweifelt, dies läßt sich völlig sicher nur mit XII, 15. 16. belegen *). Bei jener Auffassung giebt P. noch eine Erklärung über den Satz des vorigen Verses, man muß entweder nach ἄρτος hinzudenken ἐστίν, oder beide Subst. als Prädicate zu οἱ πολλοί ἐσμεν fassen. Das Letztere haben Manche (Mosh., Zach., Stolz, Schrader, A.) gethan, aber daß P. die Menge der Gläubigen unter dem Bilde eines Brodes darstelle, hat wenig Wahrscheinlichkeit, und auch das γέγραπται V, 6 f. Röm. XI, 16. möchte nicht zum Beweise gebraucht werden können. Die erste Auffassung aber hat das Unbequeme, daß entweder die Sätze, es ist Ein Brod, wir alle sind Ein Leib, ohne alle Verbindung neben einander stehn, oder am Ende doch der zweite als Folgerung aus dem ersten genommen werden muß, wie Luther, dem Heum., Billr., gefolgt sind, übersetzte: so sind wir Viele Ein Leib, also derselbe Sinn entsteht, als übersetzte man ὅτι „weil", nur minder genau grammatisch, da P. kein Zeichen dieses Satzverhältnisses gegeben hätte. Aber die Hauptsache ist, daß der Satz über den vorigen gar nichts erklärendes enthält, wenn man nicht das σῶμα τοῦ Χριστοῦ schon dort als die

*) Gal. IV, 6. führe ich nicht an, weil die Stelle eine andere, dort von mir gegebene Auslegung zuläßt, obwohl ich zugeben muß, daselbst Unrecht gehabt zu haben, wenn ich behauptete, ὅτι bedeute bei P. niemals „weil".

Kirche faſſen will, was, wie gezeigt worden iſt, nicht geſtattet werden kann. Iſt jenes der Leib Chr. in eigentlichem Sinne, ſo erfahren wir hier nichts über die Gemeinſchaft, welche durch den Genuß des Brodes mit dieſem Leibe vermittelt wird. Der Satz iſt alſo nicht Erklärungsſatz, noch weniger Beweis, ſondern enthält eine Folgerung. Da wir nun aber doch ὅτι nicht als Zeichen davon anſehn können, ſo müſſen wir es durch „weil" überſetzen, wie Viele vor uns (Calv., Beza, Piſc., Grot., Beng., Baumg., Flatt,) gethan, aber, wie Calv. ſchon richtig bemerkte, eine nur beiläufig gezogene, parenthetiſche, Folgerung annehmen. Der Gedanke gehört nun zwar nicht eigentlich hierher, aber er lag auch nicht ſo fern, daß P., vertraut wie er iſt mit dem Bilde der Gemeine als des Leibes Chriſti, ſich nicht hätte die kleine Abſchweifung zum Nutzen der vielgeſpaltenen Gemeine erlauben ſollen, daß in dem Genuſſe des Einen Brodes, und der hierin begründeten Gemeinſchaft an dem Leibe des Einen Herrn, ein Beweggrund liege, ſich unter einander als Einen Körper zu betrachten. Wenn er ſagt, es ſey Ein Brod, nehmlich von dem Alle eſſen, ſo werden wir gerade nicht für nöthig halten, mit Grot. und A. ein ſo großes Stück zu denken, daß für Alle davon gebrochen werden könne, weil wir einſehn werden, daß die Einheit des Brodes in der That nicht darauf, ſondern auf der Gemeinſamkeit des Genuſſes und der Einheit der Vorſtellung vom Genoſſenen beruhe. Den Einen Leib verſtehe ich nur von der Vereinigung der Chriſten unter einander. Zwar könnte er auch ſagen: wiefern wir alle Theil an ſeinem Leibe nehmen, werden wir alle Ein Leib mit ihm; aber er ſpricht nicht allein dies nicht deutlich aus, ſondern der in οἱ πολλοὶ (eig. ἡμεῖς οἱ πολλοί, Appoſ. = πολλοὶ ὄντες, und daher der Artikel, vgl. Röm. XII, 5. — Anders iſt die Sache Röm. V, 15.) liegende Gegenſatz iſt auch dieſer Faſſung entgegen, die auch mit VI, 16 f. nicht belegt werden kann, da hier nicht wie dort der Zuſammenhang eine ſolche fordert. Der im Vorderſatze ſchon angedeutete Grund des Nachſatzes wird größerer Deutlichkeit zu Liebe in einem eigenen Hauptſatze οἱ γὰρ π. — μετέχομεν nochmals ausgeſprochen.

V. 18. Zweiter Theil der Induction, von den jüdiſchen Opfern. Zwar hat es Ausleger gegeben (worunter Mosheim), welche dieſe Bedeutung des V. verkannten; doch bedarf es wohl keines Beweiſes, daß es die wahre ſey. βλέπετε τὸν Ἰσρ. κατὰ σάρκα. ὁ Ἰσρ. κ. σ. iſt in einen Begriff zu verbinden. Richtiger wäre ὁ κατὰ σ. Ἰσρ., oder wenn P. dies vermeiden wollte, damit nicht etwa Jemand das indeklinable Wort Ἰσραὴλ als Genit. nähme, mit Wiederholung des Artikels κ. σ. nachgeſetzt; aber wie gerade in dieſer Beziehung unſer Ap. oft gegen

das Gesetz der Sprache sündige, ist an mancher frühern Stelle bemerkt worden. Er nennt die gebornen Juden, die durch ihre Abstammung zum Volke gehörigen, κατὰ σάρκα, im Gegensatz gegen das Israel κατὰ πνεῦμα (vgl. Röm. II, 28 f. Gal. IV, 29.), oder τοῦ θεοῦ (Gal. VI, 16.), obwohl man hier nicht gerade einsieht, was ihn dazu treibe. οἱ ἐσθίοντες τ. θυσ. Auch dem Juden gestattete sein Gesetz von gewissen freiwilligen Opfern seinen Antheil mit den Seinigen im Vorhofe des Tempels zu verzehren, ja es wollte, daß das Volk an seinen großen Festen vor Gott fröhlich wäre im Genusse solcher Opfermahle. Man verweist auf Levit. VIII, 31. Deut. XII, 18. XVI, 11. Κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστ. εἰσίν. Die Worte werden verschieden erklärt, bald θυσιαστ. für θυσία gesetzt angenommen, bald der Altar als Zeichen des Glaubens und der Religion gefaßt, alle Erklärungen aber laufen dahinaus, daß P. meine, der vom Opfermahle Genießende bekenne durch seine Theilnahme auch wenn er selbst nicht opfere, sich als Verehrer des Gottes, dessen der Altar und das Opfer sey, was denn als allgemeiner Satz genommen, und daraus die Folgerung gezogen wird, daß auch die Christen, wenn sie an den heidn. Opfermahlen Antheil nähmen, damit gleichsam sich selbst als Verehrer jener Götter bekennen, wenigstens von Heiden und Juden ihre Handlung als ein solches Bekenntniß angesehen werden würde. Die Argumentation wäre gut, aber in den Worten des Apostels steht weder hier noch weiter hin eine Sylbe von einem Bekenntnisse, vielmehr argumentirt er selbst aus der κοινωνία. Irre ich nicht sehr, so hat man sich bei dieser Auslegung mehr auf den Standpunkt eigner Ansicht als auf den des Apostels gestellt, und zwar aus dem Grunde, weil man von der κοινωνία, welche P. dachte, keinen klaren Begriff gewinnen, oder auch gar keine darin finden konnte, und daher nun annahm, auch P. könne keine gefunden haben. Darin aber that man Unrecht. Er dachte beim Abendmahle gewiß nicht nur an ein Bekenntniß, sondern an eine wirkliche Theilnahme an Leib und Blut des Herrn, und spricht V. 20 f. durchgängig so, als glaube er an eine wirkliche κοινωνία τῶν δαιμονίων als Folge der Theilnahme an den Opfermahlen. Er muß also auch hier eine solche gedacht haben. Einen klaren Begriff von derselben können wir nicht gewinnen, das gebe ich zu, denn die Vorstellung ist eine mystische Vorstellung; aber sie ging ganz natürlich aus den Vorstellungen des Alterthums hervor, nach welchen alle Schuld ein, sogar mittheilbares und Vererbung gestattendes, μίασμα, und für den Juden jede Berührung mit den Heiden ein ἀλίσγημα war. Beachten wir dies, so werden wir erkennen, daß P., wenn er nicht aller Theilnahme an den Vorstellungen seiner Zeit

und seines Volks entsagt haben soll — und das hatte er nicht — fast nicht anders denken konnte, als wie seine Worte lauten. Ich nehme also an, er glaube, wie beim Abendmahle eine (mystische) Vereinigung mit Christi Leib und Blut, so bei den jüdischen Mahlen mit dem θυσιαστήριον, und bei den heidnischen mit den δαιμονίοις. Nur das ist noch zu erklären, warum er sie hier mit dem θυσιαστήριον setzt. Hier, glaube ich, war Bengel auf dem beßten Wege mit seiner Glosse: **altaris, adeoque dei. Is cui offertur, ea quae offeruntur, altare super quo offeruntur, communionem habent.** Ich denke die Sache so: eine κοινωνία mit Gott selbst wollte P. dem Israel κατὰ σάρκα nicht einräumen, damit hätte er es den Christen, dem Israel κατὰ πνεῦμα, gleichgestellt, einen andern Gegenstand der Verehrung aber gab es nicht, wohl aber war der Altar ein Heiligthum des Volks, bei dem geschworen wurde, durch dessen Vermittelung man (mit Hülfe der Opfer) in Verbindung mit Gott selbst zu treten glaubte. Da er nun Gott selbst nicht nennen wollte, nennt er dies Heiligthum, und läßt die Folgerung offen: und durch dasselbe auch mit Gott. Bei dieser Betrachtungsart wird die ganze Argumentation in sich zusammenhangender, und was die Hauptsache ist, pauliniſcher. —

V. 19. Nun sollte der Schluß folgen: Eben so treten also auch die, welche das Opfermahl im Tempel mitfeiern, mit dem Götzenaltare, und hierdurch mit dem Götzen selbst in eine Verbindung ein, die nicht Statt finden darf. Aber wie unzählig oft, so auch hier überläßt der Apostel diesen Schluß seinen Lesern selbst, spricht aber im Folgenden so, daß wir deutlich sehen, er habe ihn gemacht, und verlange Gleiches auch von ihnen. Aber nun konnte ihm der Einwurf gemacht werden, er gerathe mit sich selbst in Widerspruch. Er habe ja schon zugegeben (**VIII, 4.**), ὅτι οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ, woraus nothwendig folge, ὅτι εἰδωλόθυτον οὐκ ἔστιν, und nun spreche er Sätze aus, deren Gültigkeit auf der Annahme beruhe, die εἴδωλα seyen wirklich εἰδωλα, d. h. wirklich Wesen von übermenschlicher Natur und Macht, mit denen der Mensch in eine Verbindung eintreten könne. Diesem Einwurfe kommt er mit den Fragen dieses V. zuvor. τί οὖν φημί; was also sage ich, d. h. welches ist also meine aus dem Vorherigen fließende Meinung? οὖν dient zum Zeichen, daß das Folgende aus dem Obigen gefolgert werden könne. In den nächsten Sätzen habe ich mit Lachmann die Ordnung umgekehrt, weil ich mich ohnerachtet der auffallenden Verschiedenheit in den Hdschr. doch nicht mit Semler entschließen konnte, beide für unächt anzusehn, vielmehr eine solche Frage mir hier unentbehrlich schien, weil ferner die Verschiedenheiten selbst darauf zu deuten schienen,

daß ursprünglich zwei Fragen dagewesen, die Auslassung der einen, wo sie sich finde, aus bloßer Verirrung der Augen hervorgegangen sey, und weil dann, wenn beide beibehalten wurden, eines Theils die Auktorität der alten Hdschr. u. Verss. überwiegen mußte, andern Theils diese Stellung, beim ersten Anblick vielleicht minder gefällig, schärfer betrachtet, wie auch Billroth urtheilt, wegen der in ihr enthaltenen Steigerung für die bessere anzusehen ist. Die Accente anlangend, habe ich in Billroths τι ἐστιν, in dem Sinne: daß es irgend ein εἰδ. gebe, deshalb nicht eingehen können, weil ich erstlich glaube, bei diesem Sinne hätte P. gar kein Pronomen setzen, das Präd. ἐστιν aber als Nachdrucks-Wort voranstellen müssen (ὅτι ἐστιν εἰδωλόθυτον), sodann aber mir nicht dies seine wahre Frage zu seyn scheint, sondern die aus der Accentuirung: τί ἐστιν hervorgehende: daß ein εἰδ. Etwas sey, nehmlich Etwas, worauf ein Mensch Gewicht zu legen habe. Der Sinn dieser Frage ist so offenbar negativ, daß man die vor V. 20. unläugbar hineinzudenkende verneinende Antwort kaum vermißt. Vgl. Gal. III, 2.

V. 21. Auf diese nicht ausgesprochene Verneinung bezieht sich nun das ἀλλά, welches daher die Bedeutung „sondern" hat. Nicht jenes ist meine Meinung, sondern daß u. s. w. Wenn er nun, mit unverkennbarer Beziehung auf Deut. XXXII, 17. (Baruch IV, 7.) sagt, ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν, so giebt es, besonders nach Mosheim, eine Anzahl Ausleger (neuerlich Heydenr., Flatt, Pott), welche das bei den Griechen allerdings ein Wesen von höherer als menschlicher Natur, niemals aber einen Gott bezeichnende Wort als Benennung der Götzen, also = εἴδωλον, verstanden wissen wollen, etwa in dem Sinne: εἴδωλα sind zwar Nichts, und ich nehme meine oben ausgesprochene Ansicht nicht zurück, aber die Heiden meinen doch, indem sie opfern, wirklichen und zwar höheren Wesen zu opfern, und bringen also ihre Opfer nicht dem wahren Gott, während Andere, Calvin, Beza, Grot. A. das Wort in dem der LXX. und dem N. T. eigenen Sinne, nehmlich von Dämonen oder Teufeln verstanden haben. Namentlich Mosheim hat sich viele Mühe gegeben die gewöhnliche Auslegung zu widerlegen und die seinige zu stützen. Aber vergeblich. Zuerst steht der Sprachgebrauch entgegen, indem Apg. XVII, 18. als Rede der Athener nichts beweist, Apok. IX, 20. mit unsrer Stelle in sofern gleich steht, als die Sache andersher bewiesen werden muß, außerdem aber δαιμόνια immer Teufel sind. Sodann die anerkannte Wahrheit, daß die Juden allgemein den Götzendienst für Teufelsdienst ansahen, so daß es thöricht wäre zu glauben, Paulus, welcher der Dämonologie seines Volks in allen Stücken treu geblieben war, sey

in diesem Einen Punkte von ihr abgegangen. Endlich das Wesen der paulinischen Argumentation. Zwar würde ein Argument, wie Mosh. dasselbe ausgestattet hat, an und für sich in dieser Sache gebraucht werden können; aber P. hat es nicht gebraucht, denn er spricht von einer wirklichen Verbindung, in welche der Theilnehmer des Opfermahls eintrete, eine solche aber kann er mit etwas nicht Wirklichem, nur in fremder Einbildung Bestehendem unmöglich gedacht haben, also nicht mit den Götzen der Heiden, die er nicht anerkennt, sondern nur mit den Dämonen, denen er ein Seyn in der Wirklichkeit beilegt. So müssen wir demnach, wie Billroth ausreichend dargethan hat, die δαιμόνια von den bösen Geistern verstehn. Nur die Frage bleibt noch übrig, wie nun diese Ansicht mit der **VIII, 4.** vorgetragenen in Einklang gebracht werden könne? Widersprechen kann sich hier P. nicht, denn er verwahrt sich gegen den Verdacht eines Widerspruchs. Er kann also nicht glauben, die εἴδωλα seyen δαιμόνια, denn damit widerspräche er sich, sondern die Wahrheit muß in dem liegen was Grotius sagt: **daemones mali per ista nomina quae nihil sunt homines a vero deo abducunt.** Ich denke mir P. Vorstellung etwa so: einen Zeus, Apollon, u. s. w., d. h. solche Götter, wie die Hellenen sich bei diesen Namen denken, giebt es zwar nicht in der Wirklichkeit, und also wirklich keine εἴδωλα, aber die bösen Geister haben den Menschen weiß gemacht, daß es dergleichen Götter gebe, denen man opfern müsse, um unter ihrem Namen selbst göttliche Verehrung und Opfer zu erhalten, und in sofern opfern die Heiden ihrer Meinung nach zwar den εἰδώλοις, in Wahrheit aber den δαιμονίοις, und der Theilnehmer am Opfermahl tritt zwar nicht mit den εἰδώλοις, wohl aber mit den δαιμονίοις in Verbindung vermöge der Gemeinschaft, welche überhaupt zwischen dem Opfer und dem Empfänger desselben Statt findet. Wenn nun Mosheim dagegen einwandte, so müßte P. das Opferfleisch auf dem Markte eben sowohl verboten haben, als das im Tempel verzehrte, so irrte er in sofern als er nicht bedachte, daß das Verbindende für den Ap. nicht im Fleische lag, das er nach V. 26. als gut und rein erkannte, sondern im Opfermahl, also in dem Zwecke, zu welchem das Fleisch verwendet wurde, das aber, was zum Verkauf auf den Markt gegeben worden, diesem Zwecke entnommen, und wieder Fleisch geworden war wie andres Fleisch, so wie er gewiß auch das beim Abendmahl etwa übrig gebliebene Brod für gemeines Brod gehalten haben würde. — Nun aber, die Richtigkeit des Obersatzes: Theilnahme am Opfermahle begründet Verbindung mit dem Empfänger des Opfers, diese zugestanden, stand auch die Folgerung fest: Geht Ihr also zum Opfermahl, so tretet

Ihr mit den Dämonen in Verbindung, und P. konnte fortfahren, wie er thut: οὐ θέλω δὲ — γίνεσθαι, ich wünschte aber nicht, daß Ihr Theilnehmer an den Dämonen würdet, d. h. Euch mit ihnen in Verbindung setztet.

V. 22. Darstellung der Unzulässigkeit einer solchen Vermischung von Heidenthum und Christenthum, wie man in Korinth vorhatte. οὐ δύνασθε erklären die meisten Ausleger non licet, Ihr dürft nicht, mit Berufung auf III, 11. Auch ist mir nicht unbekannt, wie der Begriff des moralischen Dürfens, der in ἔξεστιν nicht liegt, in der an sittlichen Begriffen nicht sehr reichen Sprache bald in dem des Könnens bald des Sollens enthalten ist; aber hier kann ich ihn nicht finden. Was P. sagt, ist das, daß die hier folgenden Dinge so unverträglich seyen, daß eine Verbindung derselben nicht Statt finden könne; Christus und die Dämonen stehn einander gerade entgegen, wer dem Einen angehören will, muß dem Andern absagen, mit Beiden Gemeinschaft zu halten ist unmöglich, woraus dann erst folgt, daß die Christen, weil sie Christo angehören, nichts thun dürfen, was sie mit den Dämonen in Verbindung bringt. Daß unter dem ποτήριον κυρίου der Kelch im Abendmahle gemeint sey, ist so klar, daß ich mich wundern muß, wie dennoch Schulz daran hat zweifeln können. Er heißt Kelch des Herrn, wiefern er als derjenige gedacht wird, welchen der Herr bei seinem letzten Mahle den Seinen bot, aus welchem er gemeinsam mit ihnen trank. Bei dem ποτ. δαιμονίων denkt man an das poculum ἀγαθοῦ δαίμονος bei den Gelagen der Griechen; doch fragt sich, ob P. die Gebräuche derselben so genau kannte, und nicht, da ja doch bei jedem Mahle getrunken wird, durch den bloßen Gegensatz gegen den Kelch des Herrn bewogen ward, das Trinken beim Opfermahle überhaupt mit diesem Namen zu bezeichnen. Eben so gewiß denkt er bei der τράπεζα κυρίου an das Abendmahl. τραπέζης τινὸς μετέχειν überhaupt bedeutet: Jemands Tischgenoß seyn, und zwar als Gast; also τρ. κυρ. μετέχειν Tischgenoß des Herrn seyn. Auch hier ist's wieder die Vorstellung, als sey jede Abendmahlsfeier Wiederholung des letzten Mahls, wo Jesus die Seinen als seine Gäste um seinen Tisch versammelt hatte, und wer das Mahl feierte, saß im Geiste mit dem Herrn zu Tische, und aß mit ihm das Brod, das er gebrochen hatte. Als Gegensatz nun ist die Tafel des Opfermahls nach dem Vorherigen der Tisch der bösen Geister.

V. 22. παραζηλοῦν, eig. zur Eifersucht, dann überhaupt zum Zorne reizen, vgl. Röm. X, 18. XI, 11. 14. Die Frage: oder reizen wir den Herrn? (wir würden sagen: oder

wollen wir ihn reizen?*) bezieht sich auf die aus dem Gesagten von selbst hervorgehende Folgerung: Ihr dürft jenen Mahlen nicht beiwohnen. Der Sinn ist also: oder wollt Ihr's dennoch wagen, auf die Gefahr hin, den Zorn des Herrn auf Euch zu laden? Man denkt dabei an die Röm. X, 19. angeführte Stelle Deut. XXXII, 21. Nun würde sich eine solche Reizung irgend vernünftiger Weise nur in dem Falle thun lassen, wenn der Reizende sich stark genug wüßte, um den Zorn des Herrn nicht fürchten zu dürfen. Daher die Frage: sind wir etwa stärker, mächtiger, als er? Da nun dies Niemand behaupten wollen wird, so liegt der Schluß auf der Hand: so ist's unvernünftig, ihn zu reizen.

V. 23. Hiermit war nun eigentlich alles vollständig abgehandelt, und P. konnte sofort dazu übergehn, diejenigen Zugeständnisse, die er machen zu dürfen glaubte, und V. 25 ff. wirklich macht, seinen Lesern zu eröffnen. Noch aber stand ihm jenes *πάντα ἔξεστιν* entgegen, das ihm, wie schon oben bei VI, 12. bemerkt worden ist, wahrscheinlich gerade in Bezug auf diesen Punkt (man beachte nur was er VIII, 9. und dann K. IX. von der *ἐξουσία* gesagt) von der freiern Partei vorgehalten worden war, und das er schlechthin zu widerrufen keineswegs geneigt seyn konnte. Darum nimt er auch dies noch vor, und führt dadurch die Sache noch einmal vom theologischen auf den rein ethischen Standpunkt zurück. Auch hier wird der Satz selbst im Allgemeinen wieder zugegeben, aber die Beschränkungen hinzugefügt, erstlich wie VI, 12. *οὐ πάντα συμφέρει*, eben so allgemein wie dort zu fassen, und zweitens, *οὐ π. οἰκοδομεῖ*, d. h. nicht alles erbaut, d. h. dient den Brüdern zur Förderung im Guten; also nicht alles soll ich thun, wozu ich Recht und Freiheit habe, sondern was Nutzen und Erbauung bringt. Eben dahin zielt auch V. 24. *τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖν* (vgl. Phil. II, 4.) ist Bezeichnung des selbstsüchtigen, lieblosen Handelns, wobei nur gefragt wird *τί μοι ἔξεστιν*; also nur auf das eigne Recht Rücksicht genommen; *τὸ τοῦ ἑτέρου* sucht der, welcher in uneigennütziger, christlich liebevoller Gesinnung allenthalben nur darnach fragt, ob, was er thut, auch zum Heil des Andern dienen wird, und wenn dies nicht, es unterläßt.

---

*) So Luther: oder wollen wir dem Herrn trotzen? Billroth meint, dazu werde der Coni. erfordert, und adnt daher hier sogar einen Barbarismus wie IV, 6. Aber es ist nicht nöthig; nicht nur das Futur, über welches kein Zweifel seyn kann, sondern auch der Indikativ hat in der Frage diese Bedeutung. Beispiele sind mir nicht gegenwärtig, würden sich aber leicht finden lassen.

V. 25 ff. Bestimmte Regeln über das Verhalten sowohl in Bezug auf den eigenen Fleischbedarf als bei Privatmahlzeiten heidnischer Freunde. Sie konnten, je nachdem die Verbindung gedacht wurde, durch οὖν oder δὲ angeknüpft werden, P. hat vorgezogen kein Zeichen der Verbindung beizufügen. Die erste Regel, alles was auf dem Fleischmarkte verkauft werde, zu essen, erklärt sich aus der oben zu K. VIII. angeführten Sitte, einen Theil des übriggebliebenen Opferfleisches auf dem Markte zu verkaufen. Nun war P. überzeugt, daß das Unstatthafte des Genusses nicht im Fleische liege, wie schon oben bemerkt worden; aber unter den Judenchristen konnte es nicht an solchen fehlen, welche durch eigene Scrupel und das apostolische Dekret Apg. XV, 29. geängstigt, kaum auf dem Markte Fleisch zu kaufen wagten, wiefern nie sicher war, ob es nicht von Opferfleisch herrühren könnte, und die daher wohl jedesmal ängstlich forschten, wie es damit stände, und den Andern freisinnigern oder leichtfertigeren Brüdern es verargten, daß sie es nicht thaten. Daher nun die Regel, für jene, wenn sie drauf achten wollten zur Beruhigung, für diese zur Begränzung ihres Freiheitsgebrauchs. Sie sollen es genießen μηδὲν ἀνακρίνοντες, ohne eine Nachfrage, eine Untersuchung anzustellen (über ἀνακρίνειν, das hier unrichtig von Einigen = κατακρίνειν gesetzt worden, s. z. II, 14.). Die beigefügten Worte lassen sich verschieden deuten, nicht nur je nachdem man die συνείδησις von eigenem oder fremdem Gewissen versteht, sondern auch, worauf die Ausleger gar nicht hingewiesen haben, je nachdem man sie mit dem ganzen Satzgliede oder nur mit dem Verbo allein verbindet. Im ersten Falle enthalten sie den Grund, warum nicht untersucht werden soll, nehmlich damit das Gewissen, das eigene oder fremde, nicht in Unruhe versetzt werde, wenn entweder die Sache ungewiß wäre, oder gar hinterdrein gewiß würde, daß man Opferfleisch gegessen habe. Dies ist die gewöhnlich angenommene Verbindung, die man auch durch das Komma nach ἀνακρ. scheint andeuten gewollt zu haben. Hier also verbietet P. selbst διὰ τὴν συνείδ., Untersuchung anzustellen. Im zweiten Falle ist die συνείδ. Ursache, warum wohl Jemand könnte nachforschen wollen, und P. will nicht daß sie sich dadurch bewegen lassen sollen. Die Stellung erlaubt beide Fassungen, die erste ist statthaft, es mag die συνείδ. eigene oder fremde seyn, die zweite nur wenn es die eigne ist. Daß es fremde sey — ob die der Hausgenossen, oder Solcher die um den geschehenen Einkauf wissen können auf irgend eine Art, gilt gleich und läßt sich nicht bestimmen —, wird von Mosh., Beng., Heum., Zach., Mor., Flatt, Pott, angenommen, und von Letzterem aus folgenden Gründen bewiesen: 1) weil

P. im ganzen Abschnitte mit Solchen spreche, die sich kein Gewissen machen, da sie sogar zum Opfermahle gehn; 2) weil K. VIII. die συνείδησις immer die fremde gewesen sey; 3) weil er V. 29. sich selbst in diesem Sinne erkläre. Hier läßt sich indeß noch erwiedern, auf den ersten Grund, daß er zwar allerdings bisher nur mit den Freieren habe sprechen können, weil er ihren Mißbrauch zu rügen gehabt habe, daß er aber unter der Voraussetzung, daß seine Darstellung V. 15 — 22. sie überzeugt habe, es wohl für möglich halten könne, daß sie nun auch durch das auf dem Markte feilgehaltene Opferfleisch in Verbindung mit den Dämonen zu kommen fürchten möchten, und überdies die Vorschrift welche er hier gebe, nicht weniger zur Beruhigung der Schwachen als um der Starken willen darbiete, wie Theils daraus erhellt, daß er V. 26. einen Grund der Beruhigung hinzufügt, welchen Letztere nicht nöthig hatten, Theils daraus, daß er, da doch der Brief an Alle gerichtet ist, zur Hebung der aus der verschiedenen Ansicht hervorgegangenen Verstimmung auch auf die Schwachen Rücksicht nehmen, auch sie vor solcher ängstlichen Untersuchung warnen mußte. Auf den zweiten Grund, daß aus dem, was er K. VIII. über die Verletzung schwacher Gewissen durch Genuß wirklichen Opferfleisches (im Tempel) sagt, ein Schluß auf den vorliegenden Fall, zumal nachdem er auch den Freieren das Gewissen geschärft hat, nicht gezogen werden dürfe; auf den dritten aber, daß der Umstand, daß er nur dort, in einem andern Falle, die Unterscheidung macht, auch wohl als Andeutung genommen werden könne, er wolle sie hier noch nicht gemacht wissen. Wiefern jedoch V. 28 f. uns zeigen, sein wahrer Sinn sey der, man könne das Opferfleisch an und für sich ohne alle Besorgniß essen, und zwar auch dann, wenn man wisse, daß es geopfert sey, und bloß die Rücksicht auf ein fremdes Gewissen solle in diesem Falle davon abhalten, ist es allerdings sehr wahrscheinlich, daß er, wenn er hier nicht selbst die Sache unentschieden gelassen, nicht das eigene, sondern das fremde Gewissen im Sinne gehabt habe. Ist aber dies, so bleibt immer das sicherste, die Worte mit dem ganzen Satzgliede zu verbinden. Dann aber ist die Erklärung wohl jedenfalls aus VIII, 7. 10. zu nehmen. Es soll nicht nachgeforscht werden, was für Fleisch man esse, damit nicht, wenn sich dabei ergäbe, es wäre Opferfleisch, das Gewissen Jemandes in Unruhe gerathe, oder durch Theilnahme sich beflecke. Mit ἀνακρ. allein verbindet Beza (i. e. quasi dubitetur sine ex earum rerum genere quibus vesci liceat), Lap., Billroth.

V. 26. Der Grund, warum es erlaubt seyn müsse, alles Fleisch ohne Unterscheidung noch Untersuchung zu essen, mit den

Worten von Ps. XXIV, 1. ausgedrückt. ὁ κύριος (יהוה im Urtext) ist hier nicht Christus, sondern Gott. Ist aber die Erde sammt allem, was sie enthält, Gottes, so ist auch alles gut und rein, und der Mensch kann weder freveln noch sich verunreinigen, wenn er davon genießt; auch das Fleisch der Opferthiere also ist als Fleisch so rein wie anderes, und darf gegessen werden.

V. 27. 28. Regel über das Verhalten bei Mahlzeiten heidnischer Freunde. Durch den Uebertritt zum Christenthume wurden in jener Zeit, wo die Spaltung zwischen Heiden und Christen bei weitem noch nicht so grell herausgetreten war, wie dies wohl später geschehen mußte, zumal bei der zum Theil noch allzufreien Gesinnung vieler korinthischen Heidenchristen, nicht sofort alle früher bestehenden Freundschaften oder Familienverbindungen aufgehoben, auch P. selbst konnte eine solche der weiteren Verbreitung des Evangeliums nur hinderliche Abtrennung nicht wünschen; auch Einladungen zu Gastmahlen heidnischer Wirthe konnten daher nicht außenbleiben. Verbieten konnte P. die Annahme nicht, weil er in einer an sich gleichgültigen Sache die Freiheit nicht beschränken durfte, und ein Verbot dieser Art eine offenbare Kriegserklärung enthalten hätte; aber gern sehn konnte er sie auch nicht. Kannte er nur einigermaßen solche Gelage, kannte er sie nur so weit, wie wir sie aus Xenophon und Platon kennen, so mußte er einsehn, Christen gehörten dahin nicht, konnten fast nicht dort erscheinen, ohne mit ihrem Christennamen in Widerspruch zu treten. Was hier zu thun? Was wir ihn thun sehn. Er läßt ihnen die volle Freiheit, er berührt nicht einmal die Frage, ob sie gehen sollen, aber indem er es nur als eine bedingte Sache ausspricht, ob sie gehen wollen, giebt er ihnen, wie schon Calvin, und nach ihm die meisten Ausl. erkannten, einen Wink, der, indem er ihnen die Möglichkeit andeutet, nicht zu wollen, ihr Nachdenken reizen, und sie selbst zu der Erkenntniß bringen soll, es wäre besser, sie gingen nicht. Gingen sie aber, so konnte er ihnen wieder keine andere Vorschrift geben, als die er ihnen giebt, nehmlich alles aufgetragene zu essen ohne Untersuchung. Nur eine Beschränkung fügt er hinzu. V. 28. ἐὰν δὲ — ἱερόθ. ἐστιν. Man fragt, wer dieser sey, den er darnach τὸν μηνύσαντα nennt. Grot., Mosh., Seml., haben gemeint, der Wirth, weil doch dieser allein habe wissen können, was von den aufgetragenen Speisen vom Opfer genommen gewesen, und was nicht. Diesen aber kann er nicht gedacht haben, denn ihn hätte er nicht durch τις bezeichnet, sondern entweder gar nicht nahmhaft gemacht, oder τὸν καλέσαντα genannt. Es ist also

entweder ein Tischgenoß, oder ein bei Tisch aufwartender Diener. Der letztere konnte sehr gut, aber auch der erstere irgendwoher wissen, was für Fleisch umhergeboten wurde. An einen Heiden dürfen wir nicht denken, weil von seiner *συνείδησις* gesprochen wird. An einen Judenchristen auch nicht, denn dieser erschien beim heidnischen Mahle sicher nicht. So ist's ein Heidenchrist, und wir ersehn hieraus, daß es auch unter diesen Solche gegeben haben müsse, welche, minder freien Sinnes als andere, das Essen des Opferfleisches für eine unerlaubte Handlung gehalten haben. Die Absicht der Anzeige nimt P. offenbar als eine ehrliche, die Anzeige nicht als ein Auf die Probe stellen, sondern als gutgemeinte Warnung an. In diesem Falle also, wo ungesucht dem christlichen Gaste die Kunde entgegentritt, er sey im Begriffe Opferfleisch zu essen, soll das Essen unterbleiben, nicht als etwas an sich verwerfliches oder gar befleckendes — dann wäre die Untersuchung nothwendig gewesen —, sondern *δι' ἐκεῖνον — συνείδησιν.* Mosheim fand hierin zwei neben einander bestehende Gründe, was aber nur unter der Bedingung möglich wird, daß man *τὸν μηνύσαντα* vom Wirthe versteht, und die *συνείδησις* als die der mitessenden Christen denkt. Jenes ist, wie schon gezeigt, nicht möglich, auch, da der Ap. die Präpos. nicht wiederholt hat, diese Zerfällung nicht nothwendig. Jenes ist allgemein, nur Anzeige, daß der Grund der Unterlassung nicht in der angeredeten Person selbst liege, sondern in dem Anzeigenden, nur die Rücksicht auf ihn dieselbe bedinge, dieses bestimmt diese Rücksicht als die auf sein Gewissen, denn daß das des Anzeigenden, nicht das eigene des Angeredeten gemeint sey, sagt er selbst V. 26. deutlich genug. (*ἑαυτοῦ* für *σεαυτοῦ*, nach bekannter Verwechselung.) Welches diese Rücksicht sey, hat K. VIII. gelehrt.

V. 29. 30. *ἵνα τί*, eine Frageformel, welche P. nur an dieser Stelle braucht. Eigentlich bedeutet sie: zu welchem Zweck (*ἵνα τί γένηται;*)? doch nicht immer wird nach dem Zwecke, oft schlechthin nach dem Grunde einer Handlung gefragt, z. B. Plat. Apol. S. 26. C. Matth. IX, 4. XXVII, 46. Luk. XIII, 7. al. Unter der *ἐλευθερία* kann man nur die Freiheit verstehn, zu genießen was Einer will, die Unabhängigkeit von Gesetzen wie die jüdischen Speisegesetze. *ἄλλη συνείδησις = ἀλλοτρία συνείδ.*, ein fremdes Gewissen, das Gewissen eines Andern, welcher hier nur der seyn kann, welcher an solchen Dingen Anstoß nimt.. Was nun aber ist der Sinn der ganzen durch *γὰρ* angeknüpften Frage? Man könnte sehr geneigt seyn, sie als Einrede dessen zu denken, der sich der Regel des Apostels nicht fügen wolle. Schulz und Pott haben wirklich so gethan. Aber es geht nicht an. P. könnte sich nicht am Schlusse

seiner Darstellung einen Einwand machen lassen, ohne ihn zu beantworten und zurückzuweisen. Hier aber folgt keine Antwort, da V. 31. als eine solche schon wegen seiner Partikel nicht betrachtet werden kann. Wir müssen also eigene Rede des Apostels annehmen, und zwar, da eine Erklärung hier nicht Statt findet, Begründung von etwas vorhergehendem. Dies kann nun nicht der letzte Satz: *συνείδησιν — ἑτέρου* seyn, der nur eine Nebenbemerkung enthält. Eben so wenig nach Mosheims Meinung der Satz V. 27. *πᾶν — συνείδησιν*, denn hier liegt V. 28. zu sehr trennend dazwischen. Noch weniger läßt sich mit Semler der Gedanke vorher denken: **si res aliter habet, si domi meae comedo**, da P. hier durchaus von dem spricht, was im fremden Hause geschehen soll. So bleibt nur übrig, die Frage mit dem V. 28. ausgesprochenen Verbot in Verbindung zu setzen. Ein Grund aber für die Vorschrift, um fremden Gewissens willen das Fleisch nicht zu essen, welches der Andere als Opferfleisch bezeichnet hat, kann nur dann darin enthalten seyn, wenn sie den Sinn hat: Warum soll ich geschehen lassen, daß meine Freiheit, die ich allerdings habe, von dem Gewissen eines Andern gerichtet, d. h. schief beurtheilt werde? Ich habe die Freiheit, das ist wahr, ich darf das Fleisch essen; aber es würde die Folge haben, daß der Andre, der sich ein Gewissen daraus macht, mich als einen leichtsinnigen, gewissenlosen Menschen beurtheilte, und ehe ich das geschehen lasse, will ich lieber in solchem Falle meine Freiheit nicht gebrauchen, damit sie mir ungetadelt bleibe. Es ist dann ein ganz ähnlicher Gedanke wie Röm. XIV,16. So haben auch die meisten Ausleger, Calv., Beza, Piscat., Mor., Heyd., Flatt, Billroth, den Satz gedeutet. Nur bleibt noch die Frage, ob denn nicht hier, wo offenbar gefragt wird, was geschehen soll, der Conjunktiv durchaus erfordert werde? Eigentlich wohl allerdings, aber einmal kommen wir doch nur bei dieser Erklärung zu gesundem Sinne, und sodann glaube ich, der Indicativ finde, wenn nicht Entschuldigung, doch Erklärung darin, daß dem Schreibenden zugleich das Bewußtseyn vorschwebte, in Korinth geschehe das wirklich, was er hier verbiete, daß also sein Satz nicht reine Deliberation, sondern zugleich Rüge des Geschehenden enthält. V. 30. wird nun durchaus ähnlichen Sinn darbieten müssen. *εἰ χάριτι μετέχω*. Es fragt sich, was für ein Genitiv zu *μετέχω* hinzuzudenken sey? Heydenr. supplirt *τῆς ἐλευθερίας*. Ich glaube, dann hätte P. *αὐτῆς* dazu gesetzt, und halte es für einfacher, mit den meisten Auslegern das Verbum vom Genuß der Speisen zu verstehn, an welchen der Zusammenhang zuerst erinnert. Dann aber wird man den Dativ *χάριτι* nicht mit Beza. Grot., Heydenr., durch **beneficio**

dei erklären, sondern vielmehr = μετὰ χάριτος denken, also cum gratiarum actione, wie Pisc., Lap., Luth. u. v. A., wodurch auch die Worte ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ erst ihren rechten Nachdruck erhalten. Also der Sinn: Wenn ich die Speisen mit Danksagung genieße, warum soll ich mich lästern lassen um deßwillen wofür ich danke? Ich danke freilich auch für diese wie für jede Speise, weil ich erkenne, daß sie eine Gabe Gottes ist wie jede andere; aber der Andere würde mich um ihretwillen als einen Gott vergessenen Menschen in übeln Ruf bringen, und eine Handlung, die an sich unschuldig ist, und in reiner Gesinnung geschieht, will ich nicht lästern lassen, begehe sie also lieber nicht. Hiermit ist nun die Materie ganz geschlossen, aber P. liebt, das Besondere mit dem Allgemeinen in Verbindung zu bringen, und läßt daher auch hier noch ein Paar allgemeine Ermahnungen nachfolgen, in welchen die besonderen, die er bisher gegeben hat, dem Principe nach enthalten sind.

V. 31. Zuerst die Ermahnung, bei allem, was sie thun, Gottes Verherrlichung zum Zwecke zu machen. Die Anknüpfung durch οὖν ist völlig richtig. Es ist nach Beendigung der speciellen Darstellung Zusammenfassung des Gesagten unter ein allgemeines Princip, das Endresultat alles Bisherigen. εἴτε — ποιεῖτε. Für εἰ stände genauer ἐάν, die Beispiele des ἐσθίειν und πίνειν sind dem bisher besprochenen Stoffe entlehnt. Für das letzte τι hätte ein att. Schriftsteller ὅ τι οὖν gesetzt. εἰς δόξαν θεοῦ thut man alles, wenn man immer nur das thut, und in der Art, daß der Betrachtende zum Preise Gottes dadurch aufgefordert wird. Es geschieht nicht, wenn der Einzele durch egoistisches Bestehn auf seinem Recht das Gewissen der Andern verletzt, sie zur Sünde oder zur schiefen, tadelnden Beurtheilung dessen verleitet, welcher sich als Gottes Diener bekennt, also auch Gottes Bild darstellen soll. Sein ungöttliches Thun bringt Unehre auf Gott selbst. So war es in Korinth; das Gegentheil führte zur entgegengesetzten Wirkung, und wird hier von P. vorgeschrieben.

V. 32 — XI, 1. ἀπρόσκοποι, eig. ὁ μὴ προσκόπτων, und so Phil. I, 10. Apg. XXIV, 16., hier aber aktiv = ὁ προσκοπὴν μὴ διδούς, der welcher nichts thut, woran sich der andere stoßen und fallen könnte; also ἀπρ. γίνεσθαι so handeln, daß für Andere kein σκάνδαλον daraus hervorgeht, wie nach seinen eigenen Erklärungen K. VIII. aus dem Verhalten der Korinther für die Schwächeren erwuchs. Da die Ermahnung hier vollkommen allgemein ist, finde ich in der Erwähnung der Juden und Heiden keinen Anstoß wie Andere vor mir. Unter diesen lebend, sollten sie dafür sorgen, daß auch sie an ihnen keinen Tadel fänden, denn nur dadurch wurde die δόξα θεοῦ

befördert, nur dadurch möglich, daß auch sie sich ihnen anschlossen als den wahren Knechten eines wahren Gottes. Und gerade hierin konnte er sich ja nach dem was er selbst IX, 19—22. gesagt hat, vollkommen als Beispiel darstellen. Er sagt von sich: πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, ich suche in allen Stücken Allen zu gefallen (vgl. zu Röm. XV, 1—3.), erklärt es aber sogleich dadurch, daß er nicht den eigenen Nutzen suche, sondern den der Andern, nehmlich ihre σωτηρία. Hierdurch erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen unsrer Stelle und Gal. I, 10., wo er dies ἀρέσκειν von sich läugnet. Er konnte beides thun; wiefern nehmlich sein Zweck, das eigentliche Ziel seines Strebens nicht Menschen-Beifall war, konnte er es läugnen; wiefern aber für den höhern Zweck er sein äußeres Thun so gestaltete, daß er Niemand Anstoß gab, konnte er's behaupten. — In der kurzen, kraftvollen Art, mit der wir ihn schon oft haben am Schlusse einer Gedankenreihe eine ermahnende Folgerung ohne Verbindungspartikel einführen sehn, giebt er nun auch hier noch das letzte, mit Unrecht von den Kapitel-Eintheilern losgerissene Wort XI, 1. dazu. Werdet (hierin) meine Nachahmer, so wie ich Christi, der nach Röm. XV, 3. eben so gethan hat.

Elftes Kapitel.

Nach völliger Beendigung der Materie von den Götzenopfern und dem Opferfleische wendet sich der Apostel zu den Ungebührnissen, welche sich in die religiösen Versammlungen der korinthischen Gemeine eingeschlichen hatten, ein Gegenstand, welcher ihn durch die nächsten vier Kapitel beschäftigt, und in drei Hauptpunkte zerfällt, 1) über die Kopftracht der Weiber, 2) über die Feier des Abendmahls, 3) über die Prophetie und das Glossenreden. — Der erste Punkt umfaßt nur 15 Verse. Wir ersehen aus denselben, daß es in Korinth Weiber gab, welche beim Gebet oder öffentlichen Vortrag ihr Haupt zu enthüllen wagten. Zwar haben Einige aus V. 4. den Schluß ziehen wollen, daß umgekehrt Männer dabei ihr Haupt bedeckt gehabt, was dann eine Nachahmung des jüdischen Synagogenbrauchs gewesen wäre; doch daß dies irrig sey, ist unläugbar und von Andern längst anerkannt, dieser Vers steht nur um des Gegensatzes willen da, und ist concessiv zu fassen. Was jene

Weiber getrieben habe, ist nicht völlig klar. Die Weiber der Griechen und der Orientalen überhaupt durften sich außerhalb ihrer Gemächer nirgends unverschleiert zeigen, und die es thaten, galten für prostituirt. Von den jüdischen Weibern haben nach Lightfoots Vorgange Viele behauptet, sie haben in der Synagoge, an abgesondertem Orte sitzend und von den Männern nicht gesehn, den Schleier abgelegt, doch daß dies wenigstens sehr zweifelhaft sey, haben Storr (notit. p. 282.) u. A. gezeigt. Von den griechischen haben die Sammler eine Menge von Belegen beigebracht, aus denen zugleich hervorgeht, daß es ihnen erlaubt gewesen, im Tempel ohne Bedeckung zu erscheinen. Daher wissen wir wenigstens, daß die sich enthüllenden Weiber kaum Judenchristinnen gewesen, ob sie aber bloß die frühere Gewohnheit aus den Tempeln in die christlichen Versammlungen als etwas sich von selbst verstehendes übergetragen — worin ich nichts unwahrscheinliches finden kann —, oder ob sie die paulinische Lehre von der Freiheit und Gleichheit aller Christen auch hierauf ausdehnen zu dürfen geglaubt, darüber bietet unser Text nichts zur Entscheidung dar, es wird also wohl dahingestellt bleiben müssen. Daß die Eitelkeit ihren Antheil an dem Beginnen gehabt, läßt sich wohl denken. Wie hätten hellenische Weiber sich die einzige Gelegenheit die sie bisher gehabt, ihre Schönheit sehn zu lassen, gern entziehen lassen sollen? Ob aber die Sache Streit, ob bei den Judenchristen Anstoß, ob bei den Männern Verdruß erregt, in welchem Zusammenhange sie überhaupt mit den dortigen Spaltungen gestanden, darüber wissen wir wieder nichts, ja es erscheint mir nicht einmal so ganz entschieden, wie die meisten Ausleger es angenommen haben, daß die Korinther in ihrem Briefe bei P. deßhalb angefragt hatten; die einzigen Spuren in V. 2. sind nichts weniger als untrüglich. Das einzige Gewisse ist, daß er die Sache für eine Ungebührniß ansah. Der Grund lag wohl in seiner Nationalität, deren er sich in diesem Punkte noch nicht entschlagen hatte; wenigstens scheint er an ein Aergerniß, welches die Sache bei Heiden oder Juden geben könnte, nicht gedacht zu haben, da er sie gar nicht mit Rücksicht auf den Eindruck, den sie machen könnte, sondern als etwas an sich Unziemliches behandelt.

V. 2. Kurze Einleitung. Er lobt sie, daß sie seiner Anordnungen wohl eingedenk sind, um sich Bahn zu brechen, eine andere zu gleicher Beachtung anzufügen. Die Part. δὲ ist nur Andeutung des Fortschreitens zum neuen Stoff. Es wäre nicht unmöglich, daß zwischen den vorigen und diesen neuen Abschnitt eine kurze Unterbrechung eingefallen wäre. πάντα μου μέμνησθε kann zweifach gefaßt werden, entweder πάντα von

μέμνησθε und μου von πάντα abhängig (wie XVI, 14. ἡμῶν): Ihr gedenkt an Alles was von mir kommt, (Auch μεμνῆσθαι kann einen Akk. der Sache bei sich haben, s. Matthiä Gr. § 347. A. 2.); oder μου von μέμν. abhängig, und πάντα Beziehungsakkusativ: Ihr gedenkt an mich in allen Stücken. Wiefern eines Theils hier nicht vom Andenken an ihn, sondern an seine Verordnungen die Rede ist, andern Theils aber bei der ersten Fassung ein recht bequemer erklärender Parallelismus entstände, halte ich dieselbe für vorzüglicher als die letztere. τὰς παραδόσεις κατέχετε. παραδ., Uebergebenes, Ueberliefertes, bezeichnet bei P. an den drei Stellen, wo es außer der unsrigen erscheint (Gal. I, 14. 2 Thess. II, 15. III, 6.), Belehrungen oder Vorschriften über die Einrichtung des Lebens oder zu Thuendes überhaupt, und eben so auch hier. Da er sie als von sich gegeben bezeichnet, so werden wir mit Rücksicht auf das Folg. seine Anordnungen über die beßte Einrichtung des Cultus darunter verstehn. κατέχειν, festhalten, hier, wo von etwas zu Thuenden die Rede ist, offenbar nicht nur im Gedächtnisse, sondern auch in der Uebung. Betrachtet man nun dieses Lob, so wird man sehr geneigt zu der Annahme, daß es sich auf Aeußerungen im Briefe der Korinther bezieht. Setzt man voraus, daß derselbe vornehmlich, wo nicht allein, von der pauliniſchen Partei ausgegangen war, so begreift man leicht, daß diese bei dem Zwecke, den sie haben mußte, Recht von ihm zu erhalten in Bezug auf das, worin sie von den judaisirenden Mitgliedern abwich, ihn dadurch zu gewinnen suchen mußte, daß sie ihre Treue im Andenken an ihn und in der Beobachtung dessen rühmte, was sie von ihm vernommen habe. Hatte er nun über die Tracht der Weiber dort schon etwas angeordnet, so konnte diese Aeußerung allerdings in Bezug darauf geschrieben seyn; aber es ist auch möglich, daß sie in anderer Beziehung oder ganz allgemein (schon im Eingange des Briefes) ausgesprochen war, und von P. hier nur benutzt wurde, um ihnen gleiche Treue in Bezug auf die neu zu gebende παράδοσις zu empfehlen. Wiefern nun die Formel deren er sich V. 3. zu Einführung derselben bedient, eine solche ist, deren er sich sonst bedient, wenn er seinen Lesern etwas neues mittheilen will (Kol. II, 1. Phil. I, 12.), und in der Ausführung nichts vorkommt, was einen Tadel der Abweichung von seinen Anordnungen enthalte, gewinnt es fast mehr Wahrscheinlichkeit, daß er über diesen Punkt noch nichts gesagt gehabt, weil es vielleicht nicht nöthig gewesen, als das Gegentheil. Und auch V. 16. macht noch nicht nothwendig, sich für letzteres zu erklären. Ob er den einreißenden Unfug aus ihrem Briefe oder aus mündlichem Bericht geschöpft, darüber läßt sich aus unsrer

Stelle nichts entnehmen. Daß übrigens er ihnen dies Lob mit Recht ertheile, darf sicher angenommen werden, denn im Allgemeinen hielten die Pauliner wohl an seinem Lehrtypus fest, und auch worin sie fehlten, fehlten sie aus mißverstandener Anhänglichkeit an ihn.

V. 3. Uebergang zum neuen Stoffe. Im Allgemeinen muß er sie loben, doch wünschte er, daß sie auch das Folgende wissen (und beherzigen möchten). Des Mannes Haupt ist Christus, natürlich nur des christlichen. Das Verhältniß welches hierdurch bezeichnet werden soll, offenbar das der Abhängigkeit, an mehr zu denken hier nicht der Ort. Eben so ist es mit dem zweiten Satze: des Weibes Haupt ist der Mann. P. denkt samt dem ganzen Oriente den Mann nur als den Herrn des Weibes (vgl. zu Eph. V, 22 ff.), von einer Gleichheit beider weiß er nichts, was ihr bürgerliches Verhältniß anlangt. An das rein religiöse, worin mit Aufhebung aller Unterschiede Alle Eins sind in Christo (Gal. III, 28.), ist hier nicht gedacht; daher auch die Folgerung unrichtig wäre, als erschiene ihm das Weib mit Christo nicht unmittelbar, sondern nur durch das Mittel ihres Mannes in Verbindung, ein Gedanke der nicht nur mit seinem ganzen religiösen Denken in Widerspruch stände, sondern auch die Folgerung in sich enthielte, daß das Weib des heidnischen Mannes, ja sogar die Jungfrau vor ihrer Verheirathung, gar nicht unter Christo stände. Seine Worte dürfen in solcher Beziehung nicht urgirt werden, nur der Hauptsinn ist festzuhalten, der Mann habe keinen andern Herrn als Christum, aber das Weib außer Christo auch ihren Mann. — Für die Argumentation, welche P. im Sinne hat, ist in diesen zwei Sätzen genug geschehn, doch fügt er noch einen dritten, also nicht wesentlich hierher gehörigen, hinzu: κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός, dem Wesen nach gleich mit den Worten Χριστὸς δὲ θεοῦ III, 23. Es hat nicht fehlen können, daß die Theologen hier, um ihr System zu retten, manche Auswege suchten, den lästigen Gedanken, Gott sey Christi Herr, Christus Gott unterworfen, zu drehen und zu deuten. Dies thun wir nicht; wir sehn, P. erkennt den Mann als den natürlichen Herrn des Weibes an, — nicht nur durch freie Unterwürfigkeit, wie Billroth will —; eben so muß er also auch Gott als den natürlichen Herrn Christi anerkennen, wenn er nicht ganz heterogene Dinge sagen soll, und zwar Christi schechthin, nicht nur nach seiner menschlichen Natur, wie die Theologen sagen, denn öfter schon mußten wir wahrnehmen, daß Niemand weniger als er zwischen zwei Naturen unterscheide. Aber wir sehen auch in seinen Briefen allenthalben diesen Subordinatianismus (besonders stark XV, 28.), und nehmen daher die

Worte so wie sie lauten von ihm an. Daß er im ganzen Verse die Obersätze zu dem, was er nun weiter beweisen wird, gegeben haben wolle, liegt vor Augen. Wir werden zu untersuchen haben, welchen Gebrauch er von ihnen macht.

V. 4 f. Das προσεύχεσθαι ist offenbar nicht vom stillen Gebet des Herzens an irgend einem Orte, sondern vom lauten Beten in der Versammlung zu verstehn. Eben so das προφητεύειν von öffentlichen Vorträgen. Die entgegengesetzte Meinung von Clericus hat Heydenr. widerlegt, auch springt ihre Unrichtigkeit in die Augen. Ueber das Wesen der προφητεία s. die zweite Beilage. Das προφητεύειν der Weiber hat wegen XIV, 34. 1 Tim. II, 12. den Ausl. einige Noth gemacht, da sie nicht begreifen konnten, wie P. ihnen dort alles Sprechen verbieten und doch hier dasselbe als wirklich geschehend behandeln könne. Daher haben Einige an das bloße Zugegensein und Antheilnehmen bei fremdem Vortrag, Andere (Lap., Witsius, Zach., Bertholdt Einl. S. 3335.) an Absingung von Hymnen denken wollen, und zum Beweise sich auf den Gebrauch von הִתְנַבֵּא im A. T. berufen, sind aber mit Recht durch die Bemerkung widerlegt worden, daß bei P. wenigstens das Verbum dieses nie bedeute, und hier nichts anderes bedeuten könne als K. XIV. Der sicherste Weg scheint immer der von Calvin, Mosh., A. eingeschlagene, daß nehmlich P. hier die Frage, ob öffentliches Reden dem Weibe erlaubt sey oder nicht, ganz bei Seite setze, und nur darauf achtend, daß es in Korinth wirklich geschah, das Unanständige in der äußern Erscheinung rüge, das Verbot der Sache selbst für den spätern Ort versparend. — κατὰ κεφαλῆς ἔχειν, eig. etwas vom Kopfe herab haben, eine Kopfbedeckung tragen. Wetstein citirt Plut. Apophth. S. 200. E. κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἱμάτιον, und der Ausdruck kann in der Form wie ihn hier P. giebt, im Munde des Volks gebräuchlich gewesen seyn. Vom Manne nun, der sein Haupt bedeckt, heißt es: καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, er schändet sein Haupt. Welches? das eigentlich so genannte, oder Christum? Wenn jenes, so begreift man leicht, worin die Schändung liege, denn ein bedecktes Haupt war Zeichen der Unterthänigkeit, der Freigeborne ging entblößt; wer also sich verhüllte, verläugnete seine Freiheit, seine Stellung als der Herr im Hause. Aber nun begreift man nicht mehr, warum er erst als Obersatz ausgesprochen habe, daß Christus das Haupt des Mannes sey, denn er macht nun keinen Gebrauch davon. Meint er aber Christum, wie Calov, Mosh., Schulz, Heydenr., A. wirklich angenommen haben, so begreift man freilich, was er mit V. 3. gewollt, denn eben

hierin liegt der Grund des Unerlaubtseyns, aber wie er dies als eine Schändung Christi ansehn konnte, das bleibt unerklärt. Hier kann sich der Eine dies und der Andere jenes denken, was P. gedacht habe erfahren wir nimmermehr. Doch glaube ich, wegen V. 3., daß er Christum gedacht, halte aber für das gerathenste, nicht tiefer in eine Sache einzugehn, welche, da sie auf subjektiver Vorstellung beruht, und von ihm selbst nicht erklärt wird, doch nie zu einer Gewißheit gebracht werden kann. Ein Wortspiel und eine bewußte Spitzfindigkeit kann ich nicht anerkennen. Ehrlich meint's wohl Paulus, und traut auch seinem Satze Beweiskraft zu, aber wir in unsern Tagen vermögen dieselbe nicht zu finden. Das nehmliche nun, daß sie ihr Haupt schände, wird V. 5. von dem Weibe gesagt, welche mit unbedecktem Haupte spreche. Hier würde das, was er sowohl unmittelbar nachfolgen läßt als auch weiter unten V. 15. sagt, sehr wohl passen, wenn er das eigene Haupt des Weibes meinte, war aber V. 4. des Mannes Haupt von Christo zu verstehen, so werden wir hier nur an den Mann zu denken haben, wofür auch V. 7. zu sprechen scheint. Wiefern es nehmlich ein Schimpf ist für das Weib, ihr Haupt zu scheeren, das Weib aber δόξα τοῦ ἀνδρός, so wird auch der Mann beschimpft, dessen Weib ihr Haar abscheeren läßt. Ist also dies und die Entschleierung einerlei, wie er hier sagt, so beschimpft auch die letztere den Mann. Diese Einerleiheit wird nun freilich wieder nur auf nationaler oder subjektiver Vorstellung beruhn, indeß dieß geht uns hier nichts an, wir müssen die Sache so fassen, wie sie ihm selbst erscheint. Die Redeform ἓν καὶ τὸ αὐτό ἐστιν τῇ ἐξυρημένῃ ist ganz die richtige, Subjekt das Weib, nicht τὸ προσεύχεσθαι ἢ προφ. ἀκατακ. τῇ κεφαλῇ; im Prädikat war nicht μία καὶ ἡ αὐτή zu setzen, denn dies bezeichnete Identität zweier Personen, sondern das Neutrum, welches generische Identität bezeichnet: sie gehört in dieselbe Klasse oder Gattung wie die Geschorene. Ein Weib mit geschorenem Haupte aber war entehrt; war also die Entschleierte der Geschorenen gleich, so war auch sie entehrt, und in ihr der Mann. Schon längst hat man bemerkt, daß was P. hier sage, eigentlich nur den Frauen gelte, und der Jungfrauen nicht gedacht sey. Doch ist nicht zu glauben, daß er diesen die Entschleierung erlaubt habe, entweder er hatte keinen Grund sie zu rügen, weil sie nicht vorgefallen war, oder er meinte, was den Frauen gelte, müsse noch weit mehr Anwendung auf die Jungfrauen finden.

V. 6. Aus dem Satze: Unverhüllt und geschoren seyn ist (in seiner Wirkung) Eins, folgt, daß wer das erste für keine Schmach ansieht, auch das zweite nicht dafür ansehn kann. Dies giebt P., die Weiber bei ihrer schwachen Seite fassend,

als einen Beweis für seinen Hauptsatz in der Form eines Befehls. Es ist kein wahrer Befehl, selbst hypothetisch nicht, denn Nothwendigkeit kann er nicht behaupten wollen, auch kein Zugeständniß, denn Niemand forderte das, sondern eine Art von Provocation. Ist ein Weib schamlos genug, den Schleier abzulegen, so soll sie sich nur vollends prostituiren, indem sie sich auch des Haars entledigt. Daß hier οὐ richtig stehe, liegt am Tage, denn nicht der Fall des καλύπτεσθαι wird ausgenommen, sondern das μὴ καλύπτεσθαι als wirklich gesetzt. Nun konnte er mit Zuversicht darauf rechnen, gerade die Weiber, welche den Schleier zuerst ablegten, würden die letzten seyn ihr Haar zu scheeren; gab man ihm also nur den Satz von der Einerleiheit zu, so konnte er drauf rechnen, sie nahmen alle den Schleier wieder, um das Haar nicht zu verlieren. Daher die zuversichtliche Forderung im zweiten Theile des Verses.

V. 7—9. Ein zweites Argument, vom Verhältnisse des Mannes zu Gott und des Weibes zum Manne hergeleitet, durch γὰρ aber an das letzte κατακαλυπτέσθω angeknüpft. Auch hier wird des Mannes wieder erwähnt, aber mit Beifügung der Part. μέν, die oben ausgelassen war. Wenn Billroth sagt, es solle eigentlich heißen ὀφείλει μὴ κατακ., so irrt er, denn so wenig man je im griech. sagen wird χρὴ μὴ ποιεῖν, immer οὐ χρὴ π., nie φημὶ οὐκ εἶναι τοῦτο, immer οὐ φημι τοῦτο εἶναι, so auch hier οὐκ ὀφ. Uebrigens halte ich nicht einmal für nöthig den Worten diesen Sinn zu leihen: Er soll es nicht; es genügt: er ist's nicht schuldig, hat die Verpflichtung nicht auf sich, die das Weib hat. Der Grund aber ist, weil der Mann εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ist. Daß bei dem Worte εἰκών der Ap. auf Gen. I, 26 f. hinblicke, ist wohl keine Frage; doch haben die Theologen, weil sie das Ebenbild Gottes in ihrem Sinne der Eva eben sowohl als Adam zusprechen zu müssen glaubten, bald eingesehn, daß sie in unsre Stelle diesen Sinn nicht hinein tragen durften, und schon Theod. hat die Bemerkung: οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ μόνον τὸ ἀρχικόν, womit denn auch die übrigen Ausl. übereinstimmen. Der Mann ist Bild Gottes, wiefern er mit der Herrschaft über die Erde und namentlich über das Weib bekleidet ist. Von Pflichten die er habe, das Bild Gottes auf Erden darzustellen, ist wohl nicht die Rede, da die ganze Stelle nur von Rechten handelt. Wiefern er aber als Bild Gottes keine Höheren über sich hat, braucht er auch das Zeichen der Unterwürfigkeit nicht anzunehmen. Er heißt weiter δόξα θεοῦ. Zwar haben viele Ausleger εἰκὼν καὶ δόξα = εἰκὼν τῆς δόξης gesetzt, ein Bild der Majestät Gottes, aber ohne genügenden Grund. Hat nun P. den Mann in gleichem Sinne δόξαν

Gottes genannt, wie sogleich das Weib δόξαν ἀνδρός, was man wohl erwarten sollte, obwohl bei der geringen Strenge der Beweisführung, die auch Billroth anerkennt, es kaum mit völliger Zuversicht behauptet werden darf, und setzt er, wie Winer*) annimt, letzteres nur darein, daß das Weib διὰ τὸν ἄνδρα geschaffen, also den Zwecken des Mannes dienstbar ist, so wird man auch den Mann nur in sofern δ. θ. genannt denken können, als er durch seine Unterworfenheit unter Gott Gottes Verherrlichung bewirken soll. Diesem scheint mir jedoch das entgegenzustehn, daß δόξα sowohl als εἰκών Ehrenprädikate des Mannes seyn sollen, bei dieser Auffassung aber jene es nicht seyn würde, was auch Winer empfunden zu haben scheint, da er in unius dei δόξαν creatus setzte, wovon doch weder in den Worten noch in der Verbindung etwas liegt. Nun bleibt noch zweierlei übrig, entweder mit Zach. an die δόξαν θεοῦ zu denken, welche nach dem A. T. (er vergleicht Exod. III, 6. 1 Kön. XIX, 15. (falsches Citat) auch Jes. VI, 1.) kein Mensch anschaun durfte, und vor welcher daher auch, wo sie sich auf Erden zeige, d. h. vor dem Manne, ihrem Repräsentanten, das Weib ihr Antlitz zu verhüllen habe; oder man nimt an, P. habe auch bei dem zweiten Worte Gen. I, 26. im Sinne gehabt. In der LXX. wird dort freilich das zweite Wort דְּמוּת durch ὁμοίωσις übersetzt, aber da dieselbe Uebers. Num. XII, 8. Ps. XVII, 15. תְּמוּנָה durch δόξα ausdrückte, so wäre es wohl nicht unmöglich, daß auch P., entweder weil er sich der Worte nicht genau erinnerte, oder weil ὁμοίωσις ihm unpassend erschien, δόξα dafür gesetzt habe, also in der That den Mann als Bild und Abglanz Gottes bezeichnen wolle. Etwas völlig sicheres läßt sich wohl nicht ausmachen; doch da er einmal hier die Schöpfungsgeschichte in Gedanken hat, scheint mir diese letzte Auffassung beinah den Vorzug zu verdienen. Ist aber der Mann Gottes Bild, ist er der Spiegel gleichsam von Gottes Herrlichkeit, so begreift man wohl, wie dies ein Grund seyn könne, warum er sich nicht verhüllen dürfe; denn, wie a Lap. schon bemerkte, Gottes Herrlichkeit ist nicht zu verhüllen, sondern zu offenbaren allenthalben wo sie sich zeigt. Was nun ferner das Weib anlangt, so ist nicht nothwendig, daß P. die δόξαν des Mannes in eben das setze, was er V. 8 f. sagt. Er will damit nur beweisen, daß sie die Selbstständigkeit des Mannes nicht besitze, das was sie sey, weder in

*) In einem Weinachtsprogramme de hypallage et hendiadyi in N. T. libris. Erl. 1824., das Heydenr. benutzt hat, ich aber, wie alles der Art, nicht zu Gesicht bekommen habe.

Bezug auf Gott unmittelbar, noch für sich allein, als Selbstzweck, sondern nur in Bezug auf den Mann sey, von dem sie stamme (nach Gen. II, 21 f.), und um deßwillen (nach V. 18.) sie geschaffen sey. Nun könnte sie δόξα ἀνδρὸς heißen als das nach ihm gebildete Geschöpf, aber da doch δόξα nicht Bild schlechthin bedeutet, sondern nur als Ehrenprädikat, das Weib aber durch diese Bezeichnung nicht geehrt, sondern tiefer als der Mann gestellt werden soll, so ist mir dies nicht wahrscheinlich. Ich glaube, P. nenne sie so, wiefern sie der Gegenstand ist, an welchem die δόξα des Mannes, als des Herrn sich offenbaren soll, oder auch wiefern im wirklichen Leben das Weib als eine Zierde des Mannes angesehen wird. Wenn jenes, so muß sie sich nur zur Beurkundung ihrer untergeordneten Stellung verhüllen; wenn dieses, wiefern sie durch die Enthüllung sich selbst entehren (V. 5.), also auch eine Zierde des Mannes zu seyn aufhören, dem Manne rauben würde, was ihm angehört. Dies letztere scheint vorzüglicher.

V. 10. Die Schwierigkeiten dieser Stelle und ihre Unlösbarkeit ist anerkannt Zwar für den allgemeinen Sinn des Hauptsatzes ist der Zusammenhang ein sichrer Führer; P. will, das Weib soll nicht mit unbedecktem Haupte erscheinen, soll etwas auf dem Haupte haben; ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφ. wird also gewiß nur dies bedeuten. διὰ τοῦτο, sagt er, soll sie dies. Dies werden wir wohl nicht auf die letzten Sätze beziehen dürfen, welche nur zum Beweise des Hauptsatzes: γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστιν (V. 7.) gedient haben, sondern entweder auf V. 7. selbst oder auf das Ganze der bisherigen Darstellung, welche nur von dieser Nothwendigkeit überzeugen sollte. Dies Etwas nun, das wir, so weit unsre Kenntniß orientalischer Sitte reicht, als einen Schleier denken werden, nennt P. ἐξουσίαν, und in dem Worte liegt die Schwierigkeit. Kritisch ist es unantastbar, wenn wir nicht in der Urschrift oder den ersten Abschriften schon den Fehler suchen wollen, und Conjekturen, wie ἐξουβίαν (exuvias, von Gothofredus, widerlegt von Salmasius u. A.), ἐξουσία (Nom. als Appos., von Al. Morus), ἐξιοῦσαν (von Toupius emendd. in Suid.), ἐξ οὐσίας (John Hayter), sind ohne Weiteres abzuweisen, worüber man heutzutage einig zu seyn scheint. Wir müssen annehmen, P. habe ἐξουσίαν geschrieben; aber auch, er habe die Kopfbedeckung des Weibes damit andeuten wollen. Jetzt ist zunächst Eins von Zweien möglich, entweder er wollte die in Griechenland gewöhnliche beibehalten oder eine neue, etwa asiatische, eingeführt wissen. Im ersten Falle ist nicht denkbar, daß er kleinlich genug gewesen, eine bestimmte Art derselben, falls es mehrere gab, zu fordern, sondern ihm mußte genug seyn, wenn nur irgend eine getragen

ward. Angenommen also auch, es habe deren mehrere, und mit verschiedenen Namen, in der That gegeben, so wie heutzutage, so dürfen wir doch nicht glauben, daß ἐξουσία ein solcher Name sey, und die Bemühungen Mancher (z. B. Olearius), eine Bestätigung für eine solche Meinung zu finden, sind ohne Zweifel überflüssig. In diesem Falle kann P. nur entweder ein ausländisches Wort durch ἐξουσία übersetzt, oder metonymisch gesprochen haben, indem wir die Meinung von Bolten und Bertholdt, daß er selbst aramäisch diktirt, und sein Uebersetzer einen Fehler begangen habe, nicht annehmen können. Jene Ansicht haben Mehrere gehegt. L. Cappellus, Cler., Hammond, Semler, meinten, P. habe das Wort רְדִיד (Jes. III, 23. Hohel. V, 7.) übersetzt, welchem sie die Bedeutung: Schleier, gaben, und annahmen, daß der Stamm רדד mit רדה, herrschen, gleichbedeutend sey. Allein das Subst. bedeutet nach Gesen. gar nicht einen Schleier, sondern ein feines Oberkleid, und רדד, wenn auch unterwerfen, doch nicht erweislich herrschen, auch setzt die LXX. an keiner von beiden Stellen ἐξουσία. Ernesti suchte die Entstehung in Ps. LX, 9. wo es von Ephraim heißt: אֶפְרַיִם מָעוֹז רֹאשִׁי, Ephraim ist die Schutzwehr meines Hauptes, was er mit Doughtäus als Helm faßt. Aber ein Schleier ist kein Helm, und auch die LXX. hat nicht ἐξουσία sondern κραταίωσις. Was hätte den Ap. auf einen solchen Einfall bringen können? Zach. nahm es als Uebersetzung des Syr. Worts ܡܛܠܬܐ, das die Peschito wirklich hat; aber — was zugleich in Bezug auf alle diese Vermuthungen gelten wird —, was soll denn am Ende der Grund gewesen seyn, warum der Apostel um eine hellenische Kopfbedeckung zu bezeichnen, ein hebräisches oder syrisches Wort wörtlich übersetzte und sich seinen Lesern unverständlich machte? Wußte er etwa kein griechisches? Er wußte aber doch V. 15. eins, warum nicht hier? So bleibt nur übrig, daß er entweder metonymisch spreche, oder — die zweite Annahme, — eine asiatische Kopfbedeckung einführen wolle, und diese, da er keinen Namen in griechischer Sprache fand, durch Uebersetzung eines fremden Wortes benannte. Aber erstlich, woher sollten denn die Korinther wissen, wie diese Tracht beschaffen wäre, da das Wort ihnen davon gar nichts sagte? Und zweitens, dürfen wir es wohl dem Ap. zutrauen, daß er einen Gedanken dieser Art gehegt? Sicher nicht. So schwindet alle Hülfe aus den orient. Sprachen, und wir müssen zur hellenischen zurückkehren. Hier hat nun Hagenbach (Theol. Stud. u. Kr. 1828. Heft 2.) dem Worte die Bedeutung Abstammung, Herkunft, beilegen wollen, so daß der Sinn wäre: sie soll ein Zeichen ihrer Herkunft vom

Manne (V. 8. 12.) auf dem Haupte tragen, ist aber von Lücke (ebd. Heft 3.), wie mir scheint, vollständig widerlegt worden, wodurch wir, da eine andre Bedeutung sich wohl weder nachweisen noch ersinnen lassen möchte, immer wieder auf die gewöhnliche: Macht, Herrschaft, zurückgeführt werden. Diese kann nur so irgend begriffen werden, wenn wir mit der großen Mehrzahl der Ausl. das Wort metonymisch denken, daß also P. zwar den Schleier meine, diesen aber Macht, Herrschaft, nenne, wiefern er ein Zeichen sey von der Herrschaft des Mannes und der Unterworfenheit des Weibes. Daß der Schleier so gedeutet werden könne, gesetzt auch daß, wie Lücke wahrscheinlich gemacht hat, P. selbst erst der Schöpfer dieser Deutung gewesen sey, ist zuzugestehn; aber auffallend wird immer bleiben, wie P. anstatt zu sagen, d. Weib solle ihre Unterworfenheit (das Bild derselben im Schleier) auf ihrem Haupte tragen — schon dies ein kühnes Bild —, habe schreiben können: eine Macht. Er sagt nicht: die Macht, die Herrschaft, nehmlich ihres Mannes, wie z. B. Billroth erklärt hat. Damit höbe sich freilich die Schwierigkeit großentheils; aber um dies zu bedeuten fehlt dem Worte der Artikel, und es bleibt immer etwas unglaublich kühnes, wenn P. wirklich eine Herrschaft gesagt, und verlangt hat, einen Schleier als Bild der Herrschaft ihres Mannes dabei zu denken. Aber eine bessere Deutung ist noch nicht gefunden worden, wird auch schwerlich je gefunden werden können, und ganz befriedigt wird man daher nie von dieser, zum Glück sehr unwichtigen, Stelle hinweggehn.

Nicht mindere Ungewißheit hat die Auslegung der Worte *διὰ τοὺς ἀγγέλους*. P. giebt sie als Grund, warum das Tragen der *ἐξουσία* erfolgen soll, denn Heydenreichs Annahme derselben als Beschwörungsformel kann nicht gebilligt werden, weil hierzu nicht *διὰ* mit Akk., sondern *πρὸς* mit Genit., oder an Stellen wie I, 10. *διὰ* mit Gen. gebraucht wird. Die verschiedenen Deutungen unterscheiden sich erstlich dadurch, daß man das Wort *ἀγγ.* entweder in der im N. T. gewöhnlichen Bedeutung von höhern, übermenschlichen Wesen verstand oder nicht. Von denen, die an höhere Geister dachten, wollten die Einen gute, die Andern böse Geister verstehn, die Guten entweder als Schutzgeister der Einzelen (Theodoret), oder als Zeugen der christlichen Versammlungen, Ueberbringer der Gebete der Gläubigen vor den Thron Gottes u. dgl. nach jüdischen Vorstellungen (die meisten und besten Exegeten, alte und neue); in beiden Fällen kann ihre Anwesenheit als Grund der Verschleierung gedacht werden, wiefern P. nicht wollte, daß sie Zeugen eines guter Zucht und Sitte widerstreitenden Verhaltens wären; oder endlich als Beispiel zur Nachahmung, wiefern

die Weiber sich eben so vor ihren Männern verhüllen sollen, wie nach Jes. VI, 2. die Engel vor Gott (Vorst., Mold., Nöss., Zach.). Böse Geister sind gedacht worden entweder als Warnungsbeispiel, wiefern sie für ihren Stolz gestraft worden seyen (Judä 6.), was auch den Weibern widerfahren könne, wenn sie im Dünkel der Unabhängigkeit das Zeichen ihrer Unterworfenheit, den Schleier, ablegten (Hombergk); oder als Verführer der Männer durch den Anblick unverhüllter Weiber (Schöttgen, Zeltner, Mosheim, A.), oder als böser Lüste voll, und daher fähig, durch solchen Anblick selbst gereizt zu werden (Tertull., Davisius, Whiston, Semler). Die nicht Geister, sondern Menschen verstanden wissen wollen, sehen in den ἀγγέλοις entweder Vorsteher der Gemeine (Ambr., Scholz.), oder Propheten (Beza), oder heil. Schriftsteller (Bolten), oder Ehemänner (Wolfg. Franz), oder junge leichtfertige Leute (ein Anonymus b. Wolf), oder Brautwerber (Lightfoot), oder Kundschafter, heidnische oder jüdische oder jüdisch-christliche (Heum., Schulz, Mor., Storr, Ros., Flatt, Schrader, Süskind in den Annalen der gesammten Theol. Maiheft 1834., A.). Die letztere Klasse von Deutungen ist von der Art, daß sie weder sprachlich noch aus dem Zusammenhange erwiesen werden können, und keine von allen würde wohl entstanden seyn, hätte nicht auch hier die Besorgniß eingewirkt, daß P., wenn er von Engeln spräche, etwas sagte, was der eigenen Ansicht zuwiderliefe. An böse Geister kann man bei dem Worte οἱ ἄγγ. ebenfalls nicht denken. Diesen Namen führen, wo er ohne weiteren Beisatz vorkommt, nur die guten Engel, und der Engelglaube des Ap. erlaubte ihm gewiß, eine Anwesenheit derselben, wie in der Synagoge, so in der Versammlung der Christen anzunehmen. Und so ist diese Erklärung, unter allen die einfachste, zuerst sich gebende, auch bei weitem die wahrscheinlichste. Vgl. besonders Elsner zur St. An den Schutzengel der Einzelen zu denken, verbietet mir nicht allein, daß wir nicht wissen, wie P. über diesen Punkt gedacht, sondern daß diese nicht nur in der Versammlung, von welcher doch allein hier die Rede ist, sondern überall zugegen seyn würden, also auch allenthalben Verhüllung gefordert werden müßte.

V. 11. 12. Ueber die Absicht dieser zwei Verse sind die Ausleger meines Wissens alle einig. P. fühlt, daß er in dem bisherigen, vornehmlich V. 8. 9. das Weib durchaus unter den Mann gestellt, zu wenig besserem gemacht hat, als wozu der Orient es wirklich macht, zu einem Mittel für den Zweck des Mannes, und daß daraus leicht eine dem Geiste des Christenthums widerstreitende Herabsetzung von Seiten des letzteren hervorgehn könne, der er nun durch diese Bemerkungen vorbeugen

will. Durch πλὴν kündigen sich dieselben als Beschränkung dessen an, was er bisher über das Verhältniß beider ausgesprochen hat; ihre Tendenz muß jedenfalls dahin gehn, neben der bisher aufgestellten Ungleichheit eine gewisse Gleichheit herzustellen, welche, da sie P. vom naturrechtlichen Standpunkte aus nicht anerkennt, nur aus der christlichen Stellung beider abgeleitet werden kann. Und daß er auf diese wirklich hinblicke, dafür zeugen unläugbar die Worte ἐν κυρίῳ. Diese aber lassen sich auf dopple Weise fassen, als adverbiale Bestimmung, oder als Prädikat. Wenn jenes, so ist ihre richtigste Auffassung wohl die von Mosheim, im Reiche Christi, d. h. in der Verfassung, wo Christus Herr und Alles ist, ganz wie Gal. V, 6. ἐν Χ. Ἰ. gesagt ist. Prädikat sind dann entweder die Worte χωρὶς ἀνδρός, χ. γυν., und das zu supplirende ἐστὶν bloße Copula, oder ἔστιν selbst. Jenes gäbe den Sinn: in der christlichen Verfassung ist weder das Weib getrennt vom Manne, noch der Mann getrennt vom Weibe, womit er etwa das sagen könnte, es sollen oder dürfen diese beiden sich nicht getrennt, sondern nur als zusammengehörig denken, wiefern sie Christen sind; die zweite Auslegung: Im Reiche Chr. ist weder Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib, d. h. keines von beiden gilt etwas, sondern nur beide vereint; wie er Gal. III, 28. sagt, in der Gemeinschaft Christi seyen die Geschlechtsunterschiede aufgehoben, Niemand gelte mehr als Mann oder Weib, sondern nur als Christ, so könnte er auch wohl sagen, sie gelten nicht gesondert, sind nicht gesondert darin. Eben hierin würde dann eine Gleichstellung begründet seyn. Nimt man aber ἐν κ. als Prädikat, wie Zach., Heyd., so wird χωρὶς ἀ., χωρὶς γ. adverbialisch, und der Sinn: weder das Weib steht in Verbindung mit Christo (und Theilnahme an seinem Heil) ohne den Mann, noch umgekehrt, d. h. weder das Eine noch das Andere hat ausschließlichen, sondern beide gleichen Theil daran. Dies sind, meine ich, die drei an sich möglichen Auffassungen. Diese mit Rücksicht auf die Umstände betrachtet, scheint zuerst die Stellung von ἐν κυρίῳ gar nicht für die beiden ersten, welche Voranstellung derselben fordern, sondern einzig für die dritte zu sprechen; für den Zweck des Apostels dient die erste in sofern als sie V. 9. gewissermassen aufhebt, das Weib dem Mann so unentbehrlich darstellt, als den Mann dem Weibe; die zweite unmittelbar, weil beide nur in ihrer Vereinigung ein Ganzes sind; die dritte, wiefern sie beiden Theilen in Bezug auf die neue allein noch gültige Verfassung gleiche Ansprüche zuerkennt; keine von allen ist daher in dieser Beziehung zu verwerfen. Das V. 12. gegebene Argument harmonirt, wiefern es die Sache wieder auf den naturrechtlichen Standpunkt zurückführt, mit keiner von allen,

kann folglich für keine ein entscheidendes Moment abgeben. Von den sonstigen Ansichten des Apostels können hier nur die K. VII. dargebotenen in Betrachtung kommen. Wiefern er sich nun dort unläugbar der Ehe abhold gezeigt hat, werden die beiden ersten Auslegungen nur dann mit seinem Sinne harmoniren, wenn er nicht von Mann und Weib überhaupt, sondern bloß von Verehelichten spricht, indem bei jener Annahme eine Forderung der Ehe darin liegen würde; gegen die dritte aber folgt nichts aus jenen Ansichten. So alles gegen einander abgewogen, wage ich zwar nicht, mich bestimmt für eine dieser Auslegungen zu entscheiden, doch scheint die dritte, welche Stellung und Uebereinstimmung mit K. VII. auf ihrer Seite hat, hierdurch einiges Uebergewicht über die andern zu erhalten. V. 12. kann nur so verstanden werden, daß der Vordersatz; ὥσπερ — ἀνδρός, auf die schon V. 8. benutzte Schöpfungsgeschichte des Weibes, der Nachsatz aber: οὕτως — γυναικός, auf die seitdem natürliche Erzeugung hindeute, um aufmerksam zu machen, wie der Nachtheil, in welchen das weibliche Geschlecht durch seine erste Entstehung getreten sey, dadurch wieder ausgeglichen werde, daß es jetzt das nothwendige Mittelglied für die Erzeugung des Mannes sey, indem auch der Mann nicht seyn würde, wenn das Weib nicht wäre. Der letzte Satz aber, der alle Dinge, und folglich das Weib sowohl als den Mann, auf Gott als höchsten Urheber zurückführt, soll dazu führen, daß der Mann sein Weib um des gleichen Ursprungs willen achten lerne. Für den Zweck des Ap. kann dieses dopple Argument nur gute Dienste thun, aber wiefern hier P. offenbar wieder auf den naturrechtlichen Standpunkt tritt, müssen wir entweder auch V. 11. von diesem aus verstehn, oder zugeben, daß die Sätze unsers V. für jenen keine Beweiskraft haben. Ersteres wäre nur dadurch möglich, daß wir ἐν κυρίῳ gegen den fortwährenden Gebrauch des Ap. nicht auf Christus, sondern auf Gott bezögen, etwa in dem Sinne: in der göttlichen Weltordnung ist weder das Weib ohne den Mann (weil aus ihm entstanden) noch der Mann ohne das Weib (weil vom Weibe geboren). So gut aber dieser Sinn, so weiß ich doch nicht, ob wir ihn wagen dürfen; wenn aber nicht, so bleibt nur das andre Zugeständniß übrig.

V. 13 — 15. Das bisherige konnte wohl genügen, um den Korr. die Nothwendigkeit der geforderten Verhüllung anschaulich zu machen; dennoch beginnt er noch einmal, und zwar ganz wie von vorn, den Beweis dafür. Es scheint, die Sache lag ihm sehr am Herzen, und er fühlte nach Vollendung des Obigen, daß korinthische Leser sich durch die beigebrachten Gründe aus der jüdischen Theologie noch nicht überzeugen lassen, son-

dern, gewöhnt an philosophische Beweise, auch hier ihm Gründe a priori entgegenstellen würden, und macht daher nun einen Versuch, sie auf ihrem eignen Boden zu bekämpfen, den er vielleicht nur darum jetzt erst folgen läßt, weil er, wie das ja wohl in Briefen geht, ihm eben jetzt erst beigefallen war. Er fordert sie auf, bei sich selbst zu beurtheilen (ἐν ὑμῖν αὐτοῖς, ohne fremde Anleitung, ohne die Gründe erst anders woher zu entlehnen; zugleich wie X, 15. eine kleine Captation, mit Berufung auf ihre eigne Einsicht und Urtheilsfähigkeit), ob es wohl anständig sey, daß ein Weib unverhüllt zu Gott bete? Die Stelle lehrt uns wenigstens dies, daß die Enthüllung nicht beim stillen Verweilen in der Versammlung, sondern nur dann zu geschehen pflegte, wenn sie öffentlich beten oder vortragen wollten. Denn das konnte P. nicht wollen, daß sie, außerdem unbedeckt, sich erst in diesem Falle verschleiern sollten; hätten sie also überhaupt unverhüllt beigewohnt, so hätte er hier nicht nur des Gebets erwähnen dürfen. Die neue Lesart V. 14. hat diesen Sinn: Lehrt Euch nicht einmal die Natur selbst? Ueber den Begriff der φύσις ist man uneinig, ob man dabei die Natur oder eine lange, zur andern Natur gewordene Gewohnheit denken solle? P. aber meint offenbar die Natur selbst, weil er nehmlich das, was auf Herkommen und Gewohnheit ruht, als eine Belehrung der Natur selbst betrachtet, hierin nichts eigenthümliches thuend, sondern der Weise aller Menschen folgend, selbst der gebildetsten. Daß er hier wieder zuerst des Mannes erwähnt, geschieht nur um des Contrastes willen wie V. 4.; auch hat er das oben fehlende μέν hier beigefügt. Die Bemerkung, daß es eine Schmach für den Mann sey, langes Haar zu tragen, haben Wetst. u. A. nicht unterlassen durch Stellen der Alten zu belegen, welche zeigen, daß, Trauer oder Gelübde ausgenommen, nur Wollüstlinge langes, künstlich aufgeputztes Haar getragen haben, was wir mit Dank annehmen können. Daß aber dem Weibe das lange Haar eine Zierde sey, ist wohl bei den meisten Nationen, die hier in Betracht kommen können, anerkannt. Den Grund davon aber findet P. darin, daß ihr das Haar (von der Natur) ἀντὶ περιβολαίου gegeben sey. Auch bei diesen Worten hat man sich, glaube ich, mehr als nöthig aufgehalten. Der Sinn des Ap. ist wohl nur dieser: indem die Natur selbst dem Weibe das lange Haar zum Schmucke angewiesen, habe sie es belehren wollen, daß es einer Bedeckung bedürfe, habe, obwohl sie dem Körper keine Bekleidung gegeben, doch das weibliche Haupt mit dem langen und schönen Haarwuchs begabt, der selbst in Ermangelung eines Schleiers denselben vertreten und ihr Antlitz verhüllen könne, so daß auch wieder, wo das Haar nicht herabhangend getragen werde,

der künstliche Schleier an die Stelle des natürlichen treten müsse.

V. 16. Auch von dem letzten Argument scheint P. noch nicht erwartet zu haben, daß es allgemein Eingang finden werde; findet aber nicht für gut, sich über einen Gegenstand dieser Art in weitere Disputation einzulassen, sondern schneidet allen fernern Streit durch die nun folgenden Worte ab. εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι. Ueber das δοκεῖ ist man ungewiß, ob es überflüssig sey oder nicht. Ich glaube, nachdem einmal δοκῶ für δοκεῖ μοι in die Sprache allgemein eingedrungen war — einzele Beispiele, wo δοκῶ bedeutet: ich glaube, finden sich schon bei den beßten Schriftstellern —, konnte es auch wohl in dem Sinne: es beliebt mir, geschehn, und also unser Satz soviel bedeuten als εἴ τινι δοκεῖ φιλονεικῶ εἶναι, wenn Jemand Lust zu streiten hat. Der eigentliche Nachsatz: dem dient zur Antwort, ist nach gewöhnlicher Weise (bei Griechen und Römern) weggelassen, und nur diese (abfertigende) Antwort selbst hinzugesetzt: ἡμεῖς — θεοῦ. Unter ἡμεῖς ist wohl vornehmlich P. selbst zu denken. Die Frage ist, ob er unter der τοιαύτη συνήθεια die Gewohnheit zu streiten meine (Chrys., Mosh., Zach., Mor. A.), oder die Weiber unverhüllt zu lassen (Grot., Seml., Ziegl., Schulz, Bolt., Heyd., Flatt, Billroth, A.)? Denken läßt sich beides, doch scheint mir die Abfertigung noch beßer, wenn das erstere.

Zweites Stück: Rüge des unchristlichen Verhaltens bei den Zusammenkünften, namentlich bei der Feier des Abendmahls (V. 17—34.) Es ist bekannt, daß in den ersten Zeiten der Kirche die Versammlungen von den sogenannten Agapen oder Liebesmahlen begleitet waren, zu welchen Jeder nach seinen Kräften mitbrachte, was dort gemeinschaftlich, ohne Unterschied der Armen und Reichen, verzehrt werden sollte, und worauf die Brodbrechung und Ausspendung des gesegneten Kelches folgte, um so vollständig als möglich das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern darzustellen, und das Andenken an seinen Hingang zum Tode für die Menschheit unaufhörlich zu erneuern. Auch in Korinth hatte P. ohne Zweifel schon bei seinem ersten langen Aufenthalte eben diese Anordnung getroffen. Aber auch hier hatte der liebloße und frivole Geist der Korinther bereits Verderben eingestreut. Sie kamen zwar zusammen, aber nicht in Liebe, die Spaltungen, die unter ihnen herrschten, und die, allenthalben unverzeihlich, doch wenigstens da hätten ruhen sollen, wo der Zweck des Beisammenseyns Befestigung der Liebesgemeinschaft war, wurden auch hierher verpflanzt, und traten öffentlich hervor. Sie feierten zwar Mahlzeiten, aber weder gemeinsame noch ihrem erhabenen Zwecke angemessene. Jeder

verzehrte das Seinige, der Reiche in Uebermaaß, der Arme ging leer aus, das Abendmahl des Herrn konnte entweder gar nicht zu Stande kommen, oder wurde unwürdig gehalten. Die Rüge dieser Uebelstände ist der Inhalt des vorliegenden Abschnittes.

V. 17. *Τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν.* Eine Beziehung dieser Worte auf V. 2. ist unverkennbar und anerkannt. Dort hat er sie gelobt, daß sie seiner (oder der von ihm getroffenen Anordnungen, s. z. St.) eingedenk seyen, und seine *παραδόσεις* treu bewahren; jetzt kommt er auf einen Punkt, über den er sie (so gern er wollte) nicht loben kann, vielmehr, was in dem Ausdruck mit enthalten ist, sehr tadeln muß. *παραγγέλλειν* bedeutet im N. T. nur befehlen, nicht verkündigen; hier aber folgt nicht sogleich, sondern erst V. 33. eine Anordnung, und dieser Umstand hat die Folge gehabt, daß entweder *τοῦτο* zwar auf das Folgende bezogen, aber dem Verbum eine andere, unerweisliche, Bedeutung: verkündigen, erwähnen, beigelegt, oder *τοῦτο* auf das Vorhergehende zurückgedeutet, und bei der gewöhnlichen Lesart: *παραγγέλλων — ἐπαινῶ*, so erklärt wurde: indem ich das Vorherg. anordne, fällt mir etwas anders ein, das ich nicht loben kann, oder auch (Lachm.) V. 16. schon zum neuen Abschnitte gezogen, und, wie es scheint, dem Verb. ebenfalls eine andere Bed. gegeben; ja die bisherige Lesart selbst scheint aus dieser Verlegenheit hervorgegangen zu seyn. Mir scheint erstlich *τοῦτο δὲ* nur auf das Folgende bezogen, und sodann *παραγγ.* nur in seiner beständigen Bedeutung verstanden werden zu können, so daß also P. sage: Das Folgende ordne ich an, ohne Euch zu loben; d. h. bei meiner vorigen Anordnung lobte ich Euch, die nun folgende kann ich nicht mit Lob, sondern nur mit Tadel begleitet geben. Ich denke die Sache so: P. hat so eben Anordnungen gegeben, und will es nun wieder thun, und hat natürlich dieselben schon im Sinne, während er die ersten Worte schreibt. Daher braucht er das Verbum welches darauf hindeutet. Aber wie im vorigen Abschnitte, so auch jetzt, muß er dieselben erst begründen, was hier nicht ohne Tadel des eingerissenen Unfugs geschehen kann. Darüber wird die Vorbereitung freilich so lang, daß das im Anfange gebrauchte Verbum nicht mehr passend erscheint; aber seinen Sinn hat es doch ausgedrückt, und darum läßt er's stehn, wie ja überhaupt die Alten in ihren Schriften wenig corrigirt zu haben scheinen; wir aber müssen es annehmen, wie er's gegeben hat, nicht durch Deutung zu verbessern suchen. — Der nächste Satz: *ὅτι — συνέρχεσθε*, steht hiermit in causalem Zusammenhange: Das Folgende gebiete ich nicht lobend, weil u. s. w. Ihr kommt zusammen *οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ*

εἰς τὸ ἧσσον. Die Präp. εἰς lehrt uns, daß P. von dem Erfolge spricht, welcher aus diesen Zusammenkünften hervorgehe Der Comparativ ist nicht allzusehr zu pressen; wiefern nehmlich die entstehende Folge, in Vergleich gestellt mit dem vorhergehenden Zustande, wenn beide homogen sind, immer ein höherer oder niederer Grad seyn muß, bedient sich die griech. Sprache oft des Comparativs, wo die unsrige den Positiv gebraucht. So auch hier. Der Sinn ist: Eure Versammlungen sind von der Art, daß nicht etwas gutes daraus hervorgeht, sondern etwas schlechtes; und wiefern diese Worte das Thema enthalten, das im Folg. ausgeführt werden soll, glaube ich auch, daß sie so ganz allgemein gehalten werden müssen. Die Meisten erklären sie: so daß Ihr anstatt besser, schlechter dadurch werdet, Andre (z. B. Billroth): so daß Eure Versammlungen schlechter anstatt besser werden. Beides kann darin liegen, jenes mehr als dieses, aber klar ausgesprochen ist weder das Eine noch das Andere, und durfte es noch nicht seyn.

V. 18. 19. Anfang der Ausführung. Dem πρῶτον μὲν sollte ein ἔπειτα δὲ nachfolgen, was sich nirgends findet. P. hatte ohne Zweifel indem er dieses schrieb, Mehreres im Sinne, es ist nur die Frage, ob er sich durch den Fluß der Rede habe zum Vergessen desselben fortreissen lassen, oder es in veränderter Form nachfolgen lasse. Daß jenes ihm habe widerfahren können, davon haben wir Beweise Röm. I, 8. III, 2., aber an beiden Stellen sieht man deutlich, wie das eine Mal die Menge der sich an einander reihenden Gedanken, das andere aber der Eifer der Disputation ihn zu solchem Vergessen bringt. Hier, in ruhiger Auseinandersetzung, wo überdies keiner der zu rügenden Mängel übergangen werden durfte, hat dies wenig Wahrscheinlichkeit, und da, wie sich zeigen wird, V. 20. wirklich etwas neues, verschiedenes gerügt wird, so werden wir mit Billroth die zweite Annahme für die richtigere anzusehn haben. Demnach haben wir keine Ursache, das was er hier rügt, schon von den Ungebührnissen bei den Agapen und dem Mahle des Herrn zu verstehn, wie die übrigen Ausl. gethan. Er sagt: ἀκούω σχίσματα — ὑπάρχειν. Diese σχίσματα sind nicht identisch mit dem was er I, 11. als ἔριδες bezeichnet hat, sondern verhalten sich zu jenen wie die Wirkung zur Ursache, oder wie die Erscheinung zu ihrem innern Grunde. Die Gemüther waren gespalten, der Parteigeist waltete und die Liebe fehlte; da kam man zwar zusammen, aber man that sich nicht zusammen, die Parteien hielten zu einander, saßen bei einander, sprachen und speisten mit einander, aber die Einheit fehlte, es wurde kein Ganzes daraus, ja wohl schlimmer noch, auch in der Versammlung ward gestritten über die Vorzüge der Sekten und

ihrer Häupter. Das hatte er gehört, wir wissen nicht, von Wem, ist auch ganz gleichgültig. Er glaubt es auch zum Theil; in dem „zum Theil" liegt offenbar eine Milderung. Er wollte es lieber nicht glauben, aber er kann es nicht durchaus für unwahr halten, wird auch sogleich einen Grund angeben, warum er's glaubt. — Ueber ἐν ἐκκλησίᾳ ist gestritten worden, ob es den Versammlungsort (Grot., Wolf, Mosh., Beng., Seml., Heyd.) bezeichne oder die Versammung selbst. Ich glaube, das letztere, schon um des fehlenden Artikels willen. Er hätte freilich sagen können: εἰς ἐκκλησίαν, wiefern er aber an das denkt, was in der Versammlung geschah, hat er die Präp. vertauscht. — V. 19. Der Grund, warum er glaubt, daß Spaltungen unter ihnen seyen. αἵρεσις, ein Wort, das bei den Griechen noch durchaus nichts Böses bedeutete, auch in der LXX. nicht in schlimmer Bed. vorkommt, das Gal. V, 20. in Verbindung mit mehreren Wörtern, die feindselige Stimmungen bezeichnen, aber doch nicht so gesetzt ist, daß ihm eine scharf bestimmte Bedeutung beigelegt werden könne, und dessen Begriff bei Paulus durchaus nicht genau abgegränzt werden kann. Man hat so wenig Recht, ihm die spätere kirchliche Bedeutung zu geben, wie z. B. Heum. that, noch es mit σχίσμα für völlig synonym zu halten. Dies letztere würde nur möglich seyn, wenn καὶ nicht da stände, wodurch, wie schon Calv. mit Recht bemerkte, die αἱρέσεις als etwas schlimmeres dargestellt werden als die σχίσματα, sodaß wir in den Worten dieses Satzes einen Schluß a majori ad minus haben; er glaubt, daß σχ. unter ihnen seyen, weil ja noch größeres unter ihnen erfolgen muß. Es muß, sagt er; dies δεῖ mit dem nachfolgenden Zweckſatze ἵνα οἱ δόκιμοι κτλ. darf nicht unbeachtet bleiben. Zwar haben die Ausl. mit Ausnahme Calvins, Beza's und etwa einiger andern alle das δεῖ aus bloß menschlichen Ursachen, und den Zweckſatz seit Chrysost. als Folgesatz erklärt; aber ich glaube, mit Unrecht, vielmehr enthalten die Worte, nach ihrem buchstäblichen Sinne aufgefaßt, einen Ausdruck des von Lücke in mehreren Stellen des Johannes nachgewiesenen christlichen Fatalismus. So wie es besser gewesen wäre, wenn keine Sünde in die Welt gekommen wäre, da sie aber einmal hereingekommen war, sie erst recht groß und verderblich werden mußte, damit die Gnade sich in ihrer ganzen Herrlichkeit erweisen konnte, und nun das Gesetz Gottes selbst ein Mittel werden mußte, die Sündhaftigkeit zu mehren (Röm. V, 20 f.): eben so wäre es freilich besser, wenn in der christlichen Kirche lauter so bewährte Christen wären, daß es einer Sichtung nicht bedürfe; da dies aber nicht ist, also die Sichtung unentbehrlich geworden ist, so müssen Spaltungen und Sekten entstehen, um als Sichtungsmittel zu

dienen, damit in ihnen sich die ächten und bewährten Christen von den unächten, in der Probe nicht beständigen ausscheiden können. So treten also für den Ap. auch die Mängel der Kirche unter den Gesichtspunkt einer höheren Zweckmäßigkeit, so daß er sie zwar nicht liebt, aber doch als nothwendige Uebel duldet, und als Heilmittel für den bessern Theil erträgt; eine Ansicht, deren Festhaltung in der Geschichte der Kirche manchem schiefen Urtheil, ja mancher schweren Verirrung von Seiten der Wohlmeinenden vorgebeugt haben würde.

V. 20. Wiefern hier P. mit dem V. 18. gebrauchten Verbum *συνερχομένων* wieder anfängt, und durch *οὖν* an das Vorherg. anknüpft, gewinnt es allerdings den Anschein, als nehme er nur den seit *μέρος τι πιστ.* verlassenen Faden wieder auf, und fahre bloß in der begonnenen Auseinandersetzung fort. Allein nicht nur sind wir wegen *πρῶτον μέν* etwas neues zu erwarten berechtigt, sondern es ist auch das was nun weiter besprochen wird, in der That etwas von jenen Spaltungen verschiedenes, wiefern wir aus den ersten Kapp. deutlich genug ersehn, daß dieselben auf etwas ganz anderm als Standes- und Vermögens-Unterschieden beruhten; und so dürfen wir wohl annehmen, daß das was er nun über das *κυριακὸν δεῖπνον* sagen wird, eben jenes zweite Ungebührniß sey, an welches er V. 18. schon bei *πρῶτον μέν* gedacht habe, das aber, zusammenhangend allerdings mit jenen Spaltungen, mit denen es aus gleichem Quell, nehmlich dem Mangel christlicher Liebe, hervorging, ihm jetzt als Folge derselben erschienen sey, und daher nicht in der Form eines zweiten Stückes von ihm vorgetragen werde. Jetzt aber ist die Hauptfrage, was unter dem Ausdruck: *κυριακὸν δεῖπνον*, zu verstehen sey, ob die Agapen allein, mit vielen, meist kathol. Auslegern, oder das Abendmahl im engern Sinne, oder beides in Verbindung. Für die erste Meinung wird angeführt, daß in den spätern Zeiten der Agapenfeier diese vom Abendmahl getrennt gehalten worden seyen, und zwar letzteres früh nüchtern, erstere zu einer spätern Tageszeit, für die zweite der in der Kirche übliche Name: κυρ. δ. für das Abendmahl, so wie, daß der Ap. von V. 23. an allein von diesem spricht. Allein nicht nur ist an sich schon unglaublich, daß P. den armen Rest von der ursprünglichen Stiftung, welchen die Kirche uns unter dem Namen Abendmahl übrig gelassen hat, ein *δεῖπνον* nennen werde, sondern auch erwiesen, daß in den ersten Zeiten die Trennung des Abendmahls von der Agape noch nicht eingetreten war, sondern letztere dem ersteren voranzugehen pflegte; und so werden wir mit Heydenr., Ust., Billr., A., unter dem Namen κ. δ. eine Mahlzeit denken, welche, bestimmt, das letzte, vorzugsweise so benannte Mahl

des Herrn mit seinen Jüngern in ewig neuem Gedächtniß zu erhalten, auch in der äußern Form sich demselben möglichst anschloß; woraus hervorgeht, daß es erstlich ein gemeinsames Mahl Aller seyn, und zweitens die Spendung des Brodes und Weines dessen Schluß ausmachen mußte. Die Mittel zur Herstellung des Mahles konnten, da es eine Gemeinkasse noch nicht gab, natürlich nur durch Beiträge der Mitglieder herbeigeschafft werden, und diese Beiträge nach den verschiedenen Umständen der Einzelen sehr verschieden ausfallen, von Seiten ganz Armer natürlich gar nicht geleistet werden. Theil nehmen aber mußten Alle, wenn es ein rechtes Mahl seyn sollte, und alle gleicherweise, da eben hier die Liebe ihr alle Unebenheiten ausgleichendes Amt zu verwalten die beßte Gelegenheit fand. — Von den Worten nun: οὐκ ἔστιν κ. δ. φαγεῖν, ist die gewöhnlichste Erklärung diese: Euer Essen ist kein wahres Mahl des Herrn. Zu derselben passen die folgenden beweisenden Sätze allerdings, aber entgegen steht mir doch, einmal, daß man da ein besonderes Subj., entweder ganz allgemein: das was Ihr da thut, oder: Euer Essen, hinzudenken muß, wozu es an aller Andeutung fehlt, sodann daß οὐκ ἔστιν mit folg. Inf. immer bedeutet: es ist nicht möglich, (nicht, wie Erasm. u. A. wollten, nicht erlaubt), und der Sinn: es ist kein rechtes Mahl des Herrn, nur entstehen würde, wenn φαγεῖν ganz fehlte. Nun aber bringt, wie wir gesehen haben, der Ap. seinen Satz mit den Spaltungen in Verbindung, und stellt das Ungebührniß beim Mahl des Herrn als Folge von jenen dar. Konnte er nun da nicht so denken: Unter solchen Umständen ist's nicht möglich, (ein wahres) Mahl des Herrn zu halten, denn (da muß es so gehen wie es bei Euch geht, nehmlich) u. s. w. V. 21.? Und wenn er so dachte, konnte er nicht bei der bekannten Kürze seiner Schreibart auch die von mir eingeschlossenen Gedanken weglassen, deren Mangel allein Ursache an der Unbequemlichkeit von γὰρ und an der gewöhnlichen Uebersetzung ist? Doch bequemer ist allerdings diese, und, kann sie nur gerechtfertigt werden, so lasse ich mir sie gern gefallen.

V. 21. Der Beweis. Von den zwei Lesarten προλαμβάνει und προσλαμβάνει kann erstere wegen der beigesetzten Worte ἐν τῷ φαγεῖν ein Vorhergenießen dessen was er ἴδιον δ. nennt, ehe das eigentliche Mahl beginnt, oder ohne die Andern zu erwarten (worüber man sich auf V. 33 f. beruft), eben so wenig bedeuten, als wegen V. 22. 34. ein vorgängiges Essen daheim. Es könnte nur so gefaßt werden, wie Billr. gethan: verzehren, ehe den Aermeren etwas gegeben ist, aber immer würde der Ausdruck für diesen Sinn höchst auffallend seyn. Die andere, προσλαμβάνει, dagegen, sobald nur προσλαμβάνειν

πίνον in dem Sinne unſers „zu ſich nehmen" geſagt werden kann, was ich nicht für unmöglich halte, obwohl mir ein Beiſpiel fehlt, macht nun, daß τὸ ἴδιον δεῖπνον der Hauptbegriff wird, und giebt den Sinn: Jeder nimt beim Eſſen, d. h. bei den Mahlzeiten, die Ihr als κυρ. δ. veranſtaltet, die es aber nicht ſind, ſein eignes Mahl zu ſich, ißt und trinkt für ſich, als wäre er daheim, und nur das Eſſen und Trinken, nicht das gemeinſame Eſſen (ἴδιον Gegenſ. von κοινόν) der eigentliche Zweck des Mahles, woraus denn nun die Folge hervorgeht, daß wer viel hat, viel genießt, wer wenig oder gar nichts, Hunger leidet, während Ihr doch gemeinſam eſſen, Einer des Andern Gaſt ſeyn (V. 33.) ſolltet. Bei dieſer Lesart aßen zwar alle zu gleicher Zeit, aber Jeder nur von dem Seinen, und hierbei hörte nicht nur alle Gemeinſamkeit auf, ſondern es traten auch die Unterſchiede, die eben hier ausgeglichen werden ſollten, ſchroffer und ſchneidender hervor. Das aber gab kein Mahl des Herrn, kein Chriſtus-Mahl. — So erſcheint mir denn dieſer Text bei weitem vorzüglicher, und der wahrſcheinlichen Sachlage angemeſſener, daher ich ihn, obwohl ohne überwiegende Auktorität, doch ohne Bedenken aufgenommen habe. Die Sätze ὃς μὲν — μεθύει enthalten die nächſte äußere Folge eines ſolchen Thuns. ὃς μὲν — ὃς δὲ ſ. VII, 7. der Eine hungert, d. h. bleibt hungrig, weil er nehmlich zu arm war, um ſich zur Genüge, oder überhaupt Etwas mitzubringen, was ja beim Liebesmahl die Liebe ihm darbieten ſollte. Der Andere μεθύει. Da haben nun die Einen, weil μεθ. und πεινᾷν keine wahren Gegenſätze ſind, gemeint, jenes bedeute: von Speiſen geſättigt ſeyn, Andere, denen Trunkenheit beim heiligen Mahle doch zu frevelhaft erſchien, haben dem Worte wenigſtens die mildeſte mögliche Deutung zu geben geſucht, die Einen aber wie die Andern haben nicht bedacht, daß P. nicht nach ſcharfen Gegenſätzen, ſondern nach möglichſt ſtarkem Ausdrucke ſuchte, und daß der Weltſinn der an Gelage gewöhnten Korinther ihnen wohl auch das erlauben konnte, was ernſterer Geſinnung als ein Frevel am Heiligen erſcheinen muß. Solches bedenkend, deuten wir nicht am Worte, ſondern nehmen's wie es lautet.

V. 22. Rüge und ſtrafende Vorhaltung über das Geſchehende. Die Part. γὰρ in der erſten Frage giebt uns Zeugniß, daß P. vor derſelben ein Urtheil darüber ſchon gedacht, offenbar des Inhalts, daß ein ſolch Verhalten durchaus nicht Statt finden dürfe, und dies Urtheil nun begründen wolle. Die Vorhaltung hat drei Theile, der erſte in der Frage: habt Ihr etwa keine Häuſer zum Eſſen und Trinken? hat den Sinn, Eſſen und Trinken wolle er zwar Niemand wehren, aber das ſey nicht der Zweck des Liebesmahls; wer das nur ſuche, möge es

da finden, wo es hingehöre, in der eigenen Behausung, nicht das Liebesmahl entweihen durch den Bauchesdienst. Im zweiten Theile: ἢ τῆς ἐκκλ. τ. θ. καταφρονεῖτε; haben wieder Einige (zuletzt Heydenreich) ἐκκλησία vom Versammlungsorte verstanden, doch hätte schon der Beisatz τοῦ θεοῦ sie davon abbringen sollen, wenn sich auch annehmen ließe, daß P. christlichen Versammlungsorten, d. h. einfachen Zimmern in Privatwohnungen, eine besondere Heiligkeit beigelegt hätte, so daß eine Entweihung dieser Orte ihm hätte möglich erscheinen können. Verachtung der Gemeine läßt sich in diesem Verhalten entweder in sofern finden, als die Armen sowohl als die Reichen Glieder derselben sind, wer aber ihre Glieder verachtet, auch sie selbst zu verachten scheint; oder auch, wenn er die ἐκκλ. unter dem erhabenen Bilde dachte, das bekanntlich seiner Seele vorschwebte, und hier durch den Beisatz τοῦ θεοῦ angedeutet zu werden scheint, in wiefern der, welcher so handelte, der hohen Bestimmung der Kirche, als eines Eigenthums und Tempels Gottes vergessen haben, und sie als einen bloßen Verein zu gemeinen Zwecken ansehn mußte, in welchem man sich wohl ein so ungöttliches Thun erlauben dürfe. Der dritte Theil, der entweder gar keine Frage mehr, oder doch von der vorhergehenden zu trennen ist — mir scheint er kräftiger ohne Frage —, macht auf die Beschämung aufmerksam, welche, ganz entgegen dem christlichen Liebesgeiste, für die Bedürftigen daraus hervorgehe, wenn der besser Begüterte sich vor seinen Augen hinsetze, und stolz sein üppiges Mahl verzehre, während Jener darbe. Und mit Recht; denn da erst fühlt der Arme die Kluft die zwischen ihm und dem Reichen liegt, die ihm keinen Schmerz macht, so lange Jeder für sich in seiner Wohnung das ihm beschiedene Theil von den Gaben der Erde zu sich nimt. Nach solcher Begründung seines Tadels aber läßt er noch die schweren Worte folgen, deren Gewicht ein Jeder fühlen muß: Was soll ich zu Euch sagen? Soll ich Euch loben? In dem Stücke lobe ich Euch nicht.

V. 23. Von jetzt an beginnt P. eine Erzählung von der sogenannten Einsetzung des Abendmahls, die er dann V. 27 ff. mit Bemerkungen begleitet, deren nächste Beziehung natürlich in den Umständen zu suchen ist, welche ihn zu der ganzen Darstellung veranlaßt haben. Eine vollständige Erörterung dieser Erzählung gehört, wie Billroth mit Recht bemerkt hat, gar nicht hierher, sondern in die Evangelien, eine Untersuchung über die wahre Bedeutung des Abendmahls theils eben dahin, theils in die Dogmatik; hier kann nichts gegeben werden als einige vergleichende Bemerkungen über die Erzählung selbst bei P. und den Evangelisten, nebst einigen Worten als Versuch, die eigene

Vorstellung des Ap. über die Eucharistie, so weit es aus seiner Darstellung möglich ist, zu bestimmen. Wenn nun P. sagt: ἐγὼ γὰρ κτλ., so scheint er hier einen Grund aufstellen zu wollen, warum er die Korr. nicht loben könne. Dieser kann nun, wie zumal die Worte gestellt sind, in nichts anderm liegen, als in dem παραλαβεῖν ἀπὸ κυρίου. Demnach scheint er ihnen sagen zu wollen: wäre die Einrichtung die von Euch gemißbraucht wird, nur von mir, so wollte ich's Euch hingehn lassen; nun aber habe ich sie vom Herrn, da kann ich's nicht. Jetzt aber fragt sich, wie er sagen könne, er habe vom Herrn empfangen was er ihnen überliefert habe, daß nehmlich u. s. w.? Das Abendmahl war ja doch gehalten worden seit den ersten Tagen der Kirche, und mit demselben hatte sich natürlich auch die Tradition von dem was Jesus beim letzten Mahle geredet und gethan, erhalten und verbreitet, so daß auch P. alles was er davon wußte, aus der bloßen Tradition erhalten haben konnte, wie er denn auch wirklich nichts darbietet, was wir nicht durch jene auch erführen. Eine besondere Offenbarung dieses allbekannten Faktums können wir daher nicht annehmen, und wenn Manche gemeint haben, es sey ihm über die Feier des Mahles dies oder jenes offenbart worden, so könnten wir ihnen das gern zugeben, ohne daß über unsre Stelle, die nichts enthält als einfache Erzählung des Geschehenen, irgend etwas dadurch gewonnen würde. Sollen wir nun annehmen, er habe zwar die Geschichte nur durch Tradition empfangen, biete sie aber als Offenbarung aus? Unmöglich können wir ihm dies, eine offenbare Unredlichkeit, zutrauen; darum bleibt nur übrig, mit Dav. Schulz, Neander, Billroth, anzunehmen, er habe die Präp. ἀπό mit Absicht, und nicht παρά gebraucht, und nur das damit sagen wollen, die Tradition, die er empfangen und ihnen mitgetheilt, stamme ursprünglich von Christo selbst her, Christus sey der Stifter dessen, was er ihnen überliefert habe. Dafür scheint denn auch zu sprechen, daß er XV, 3. von andern durch Tradition ihm kund gewordenen Thatsachen, wo ein solcher Zweck wie hier nicht vorhanden war, ohne Beisatz nur παρέλαβον gebraucht. — Ἐν τῇ — παρεδίδοτο. Das Imperf. weiß ich mir nur so zu erklären, daß er nicht das Ereigniß selbst, seine nach dem Abendmahle erfolgte Auslieferung an die Verfolger, sondern den während desselben noch schwebenden Plan derselben in's Auge fasse, also: qua parabatur ejus traditio. ἔλαβεν ἄρτον. Matth. und Mark. haben die Zeitbestimmung ἐσθιόντων αὐτῶν, die auch bei Lukas fehlt, doch so, daß dieser diese erste Handlung ebenfalls als während der Mahlzeit selbst, also nicht beide unmittelbar auf einander folgend, darstellt. ἄρτον, Brod, unbestimmt, von dem auf dem

Tische befindlichen. Eben so Mark., Luk., und auch bei Matth. fehlt der Art. in den Hauptauktoritäten BCDLZ., und Lachm. hat ihn, ich glaube mit Recht, getilgt.

V. 24 f. εὐχαριστήσας ἔκλασεν. Matth. Mk. εὐλογήσας. Die Erklärung gehört in die Evangelien, die auch noch hinzusetzen, daß er das gebrochene Brod den Jüngern gegeben habe, was P., wahrscheinlich als bekannt und für seinen Zweck nicht wesentlich, übergangen hat. Eben so die Worte λάβετε, φάγετε, die aus Matth. (Mark. wahrscheinlich nur λάβετε) in einige unsrer Auktoritäten und die Ausgaben übergegangen waren. Die folgenden Worte τοῦτο κτλ. geben Matth., Mark. kürzer, P. wie Lukas, nur daß wir nicht wissen, ob er nach ὑπὲρ ὑμῶν ein Particip gesetzt hat oder nicht, und wenn eins, welches? Sollte er wirklich keins gebraucht haben, so müßte man annehmen, es habe ihm keins recht passend geschienen, und er habe daher τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, der für Euch seyende, gesetzt, um ganz allgemein den Leib Christi als das Heilsmittel für die Menschheit darzustellen. Wahrscheinlich indeß ist es mir nicht. Das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν muß ihm bei der ganzen Handlung besonders wichtig erschienen seyn, da er es zweimal giebt. Matth. Mk. gar nicht, Luk. nur beim Brode. Eben dahin scheint V. 26. zu führen. — V. 25. Ὡσαύτως — λέγων, wörtlich wie bei Luk. Die Notiz, daß diese zweite Handlung erst nach der Mahlzeit, also nicht unmittelbar nach der Darreichung des Brodes erfolgt sey, haben die beiden Andern nicht; sie hat aber, wie mir scheint, den Vorzug der größern Wahrscheinlichkeit. Lukas giebt freilich eine dopple Kelchspendung, eine gleich zu Anfange des Mahles, von der die Andern nichts wissen, und diese nachherige, doch brauchte P. jener, auch wenn er von ihr wußte, hier nicht zu erwähnen. Die Worte τοῦτο — μου stimmen ganz mit Lukas Bericht, nur daß dieser τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον hinzusetzt, während Matth. Mk. ihn ganz andre Worte sprechen lassen. τὸ ποτήριον ist hier wie X, 16. als Metonymie für den im Kelche enthaltenen Wein zu fassen; wenn aber gesagt wird, derselbe sey ἡ καινὴ δ. ἐν τῷ αἵματί μου, so kann zuerst der letzte Beisatz unmöglich als Adverbium zum ausgelaßnen Verbum ἐστὶν genommen werden, weil sich nicht denken läßt, daß Christus oder P. denke, der Wein im Kelche sey durch sein Blut der neue Bund, d. h. sein Blut vermittele, daß der Wein der neue Bund sey, sondern, obwohl der zweite Artikel fehlt, doch nur der Sinn seyn, daß dieser Bund durch sein Blut vermitttelt werde. Darum aber kann zweitens τὸ ποτ. ἐστιν ἡ κ. δ. nicht eben so wie X, 16. κοινωνία ἐστίν, in dem Sinne verstanden werden: der Kelch wirkt, vermittelt den neuen Bund,

denn dies wird ja dem αἷμα zugeschrieben, als welches zwar Matth. und Mark., nicht aber Luk. und Paulus den Wein im Kelche bezeichnen; sondern es kann das ποτήριον dem Ap. nur als Symbol des durch Christi Blut vermittelten und fortan wirklich bestehenden Bundes zwischen Gott und der Menschheit, also die Wiederholung des Genusses nur als eine feierliche Erinnerung an die Errichtung dieses Bundes erschienen seyn. Und diesen Zweck der Erinnerung spricht er auch hier in den zum zweiten Male ausgesprochenen Worten τοῦτο — ἀνάμνησιν deutlich aus. Demnach scheint P. die ganze Feier als eine symbolische Vergegenwärtigung des Todes Christi in seiner zweifachen Bedeutung, als Sühnung für die Sünde der Menschheit, und als Vermittelung des neuen Verhältnisses derselben zu Gott gedacht zu haben, von dessen Natur und Eigenschaften uns seine Briefe häufig Kunde geben.

V. 26. Die Worte dieses V. schließen sich an die zunächst vorhergehenden gerade so an, als spräche sie die nehmliche Person, was doch offenbar nicht ist; die Part. γὰρ aber lehrt sie als eine Erläuterung des τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν betrachten. So oft Ihr Brod und Wein im Abendmahl genießt, sagt er. In dem ὁσάκις wolle man nicht, wie hie und da geschehen ist, eine Ermahnung zu häufigem Genusse suchen. Diese war theils überflüssig, da ohnehin schon die Agape und also auch dieser Theil derselben, als wesentlicher Bestandtheil christlicher Zusammenkünfte galt, theils liegt im Worte nichts davon, ob es oft geschehe oder selten. τὸν θάνατον τ. κ. καταγγέλλετε. Das Verbum haben Grot., Beng. A. nach dem Vorgange des Syrers (ܐܡܬܝ ܡܘܬܐ ܕܡܪܝܢ ܥܒܕܝܢ) für den Indikativ gehalten, offenbar ohne Grund, da unläugbar von dem die Rede ist, was bei der Feier des Mahles geschehen soll. καταγγέλλειν hat nur die Bedeut. des Ankündigens, Verkündigens. Verkündigung des Todes Christi ist natürlich nicht nur eine Erzählung des Ereignisses, sondern eine, und zwar dankbare und preisende, laute Erinnerung an die Bedeutung seines Todes. Diese Bedeutung denkt er nach dem Obigen theils als eine erlösende in der Hingabe seines Leibes zum Tode, theils als eine bundvermittelnde. Zum Wesen des Bundes aber gehört nothwendig auch die Vereinigung Aller zu Einem Körper, dessen Haupt Christus, und in welchem Alle Glieder und Brüder sind. Eine Verkündigung des Todes Christi ist ihm also eine Verkündigung der Erlösung und der Vereinigung Aller mit Gott und unter einander in Christo dem Haupte und Vermittler, die P., dem

es nirgends am bloßen Werke des Mundes gelegen ist, zwar ohne Zweifel laut ausgesprochen, — sonst würde er ein andres Verbum brauchen —, aber eben so gewiß aus dem innersten Grunde des Herzens hervorgegangen denkt. Und wiefern er dies hier bei der Feier fordert, und keine andre Forderung neben dieser aufstellt, müssen wir annehmen, daß er die würdige Feier eben hierein, also in eine solche Durchdrungenheit von dem was Christi Tod der Menschheit erworben hat, von der Erlösung und Bundesvermittelung setze, welche dann auch in lauten Preis dieser Wohlthaten übergehe, woran bei der damaligen Verfassung der Gemeinen Jeder Antheil nehmen konnte, der sich im Geiste dazu angetrieben fühlte. War aber dies die würdige Feier nach seinem Sinne, so konnte die unwürdige, deren er V. 27. erwähnen wird, nur im Gegentheil davon bestehn, also im Mangel einer solchen Durchdrungenheit, wobei man entweder jener hohen Güter gar nicht gedachte, oder doch ohne im Herzen davon ergriffen zu seyn und sie in's Leben übergehn zu lassen, also ein Essen und Trinken in frivolem Sinne, und vornehmlich ohne das Gefühl der Vereinigung Aller zum heiligen Bunde in Christo. Der Beisatz ἄχρις οὗ ἔλθῃ (die Auslassung von ἂν mit den besten Auktoritäten ist der paul. Schreibart ganz angemessen, vgl. XV, 25. Gal. III, 19. IV, 19.) ist natürlich auf die nahe Wiederkehr zu deuten. Wesentlich ist derselbe nicht, aber wichtig dem Ap. die Andeutung, daß der Preis seines Todes nicht aufhören dürfe bis zum Augenblicke der Vollendung.

V. 27. Eine Folgerung, die aber wegen ihrer Kürze und der Auslassung eines Zwischengedankens nicht sogleich in ihrem Zusammenhange mit V. 26. deutlich wird. Irre ich nicht, so ist die vollständige Reihe diese: Nach V. 26. besteht der würdige Genuß im καταγγέλλειν τὸν θάνατον τ. κ. Wer also dies nicht thut, ἐσθίει καὶ πίνει ἀναξίως, wer aber dies, ἔνοχος ἔσται κτλ. Die drei ersten Sätze sind in Einen zusammengezogen, und der vierte, auf den es am meisten ankam, Nachsatz dieses Einen Vordersatzes geblieben. Bei der Auslassung von τοῦτον nach ἄρτον kann der Genit. τοῦ κυρίου auch von τὸν ἄρτον abhängig gedacht werden, wie Syr. offenbar gethan; doch schlechthin nothwendig ist es nicht. Das ἀναξίως ist oben schon erklärt. ἔνοχος von ἐνέχεσθαι, teneri aliqua re, eig. gehalten in Etwas, befangen in einer Sache; so Plut. Aler. 2. γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς ὀρφικοῖς. Dies ist am häufigsten eine Schuld, also reus alicujus culpae oder criminis, vgl. Plat. Lys. S. 206. B. σκόπει μὴ πᾶσι τούτοις ἔνοχον σεαυτὸν ποιήσεις. Theät. S. 148. B. ἔνοχος τοῖς ψευδομαρτυρίοις. Deut. XIX, 10. αἵματι ἔνοχος. Matth. V, 21 f. τῇ κρίσει, τῷ

συνεδρίῳ. Im N. T. steht der Genit. dabei, θανάτου, Matth. XXVI, 66. Mark. XIV, 64. δουλείας Hebr. II, 15. πάντων τῶν νόμων Jak. II, 10. Dieser Genit. bezeichnet an der letzten Stelle die Sache, an der Einer sich versündigt, an den zwei ersten die Strafe, der er verfallen ist. Die erste Bed. gilt an der unsrigen. ἔν. εἶναι τοῦ σώματος κτλ. bedeutet: einer Versündigung am Leibe und Blute des Herrn schuldig seyn. Wer unwürdig Brod und Kelch genießt, sagt P., der wird eine Versündigung an L. und Bl. des Herrn schuldig seyn, also dereinst die Strafe zu erfahren haben, welche den trifft, der sich am Leibe und Blute des Herrn vergreift. Diese Worte scheinen mir einen Beweis zu enthalten, daß P. Brod und Wein nicht als Leib und Blut selbst, sondern als Symbole und gleichsam Stellvertreter davon betrachtet habe. Denn wenn jenes, so verstand sich das ja von selbst, wenn aber dieses, so mußte er's als Folge warnend aussprechen: Wer unwürdig ißt und trinkt, versündigt sich nicht nur an diesen Dingen, sondern auch an Christi Leib und Blut, welche dadurch vorgestellt werden; denn wer das Zeichen eines Mächtigen verachtet, verachtet ihn selbst, wer seinen Stellvertreter beleidigt, beladet sich mit Schuld gegen ihn selbst. So die Sache gefaßt, bedarfs auch keiner weitern Frage mehr, worin die Verschuldung bestehe. Sie liegt in der Sache selbst.

V. 28. Hier fordert der Ap. von denen, welche das Mahl genießen wollen, daß sie vorher etwas anders thun, und erst wenn dies geschehen, in Folge davon (dies allein kann καὶ οὕτως = καὶ ὅταν τοῦτο ποιήσῃ bedeuten) dasselbe halten sollen. Das Geforderte nennt er δοκιμάζειν ἑαυτόν, und setzt es durch δὲ dem ἀναξίως ἐσθ. καὶ πίνειν entgegen. Gewöhnlich wird dies durch: sich selbst prüfen, übersetzt, und allerdings bedeutet nicht nur das Verbum dies, sondern eine Selbstprüfung in Bezug auf das gesammte innere Christenleben kann vor dem Genuß mit Recht gefordert werden, damit er kein unwürdiger werde, sondern ein würdiger. Aber diese Prüfung kann dann nicht in jedem Fall zum wirklichen Genusse führen, sondern nur wenn der Prüfende sich dessen würdig findet, im entgegengesetzten Falle aber zur Enthaltung. Nun aber spricht P. vom Genuß, ohne eine solche Beschränkung hinzuzufügen; sie müßte also vom Leser hinzu gedacht werden, allein bei den Umständen, welche in Korinth obwalteten, scheint es, als hätte er sie nicht auslassen dürfen. Dazu kommt, daß dem ἀναξίως ἐσθίειν κ. π. nicht die Prüfung, sondern die Sorge dafür, es ἀξίως thun zu können, also δόκιμος zu seyn, entgegensteht. Dies hat mich schon bei Erklärung der sehr ähnlichen Stelle Gal. VI, 4. darauf gebracht, dem Verbum hier wie dort die Bedeutung δόκι-

μον ποιεῖν beizulegen, worin an der gegenwärtigen Lightf., Semi., Schulz, Heß, Flatt, verſchieden modificirt, übereinſtimmen. Fragen wir den Sprachgebrauch, ſo ſpricht dieſer allerdings an den meiſten Stellen für die Prüfung und Beurtheilung; doch nicht nur kann das Verbum auch „tüchtig machen, bewähren," bedeuten, ſondern bedeutet auch wirklich „für tüchtig erklären, und als tüchtig und bewährt zu einem Amte wählen" unten XVI, 3., könnte von P. in der Bed. des Bewährens, Tüchtigmachens 2 Kor. XIII, 5. gebraucht ſeyn, und iſt es höchſt wahrſcheinlich 1 Theſſ. II, 4.; ſo daß unſre Erklärung wenigſtens nicht aller Unterſtützung von dieſer Seite zu ermangeln ſcheint. Will man ſie nicht anerkennen, ſo müſſen die fehlenden Gedanken ergänzt werden. — Ueber ἄνθρωπος ſ. zu IV, 1.

V. 29. Begründung der Nothwendigkeit des δοκιμάζειν durch Andeutung der übeln Folgen, welche der unwürdige Genuß nach ſich ziehen würde. Behält man die gewöhnliche Lesart bei, ſo enthält der Satz μὴ διακρίνων κτλ. den Grund des Prädikats κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει, iſt alſo = διότι οὐ διακρίνει. Auch iſt dagegen gar nichts einzuwenden. Aber bemerkenswerth iſt doch die Auslaſſung von ἀναξίως in der Alex. Kirche. Sollte wohl, wenn das Wort urſprünglich daſtand, irgend Jemand auf die Auslaſſung deſſelben gefallen ſeyn? Iſt nicht viel wahrſcheinlicher, daß, wenn es Anfangs fehlte, es zuerſt am Rande und dann im Texte hinzugethan wurde, weil es nicht fehlen zu können ſchien? Aber kanns denn fehlen? iſt die Frage. Ich glaube es könnte. Nimt man μὴ διακρ. hypothetiſch wie μὴ ἐκλυόμενοι Gal. VI, 9., ſo kommt ohne ἀναξ. dieſer Sinn: denn wer es ißt und trinkt, ohne den Leib des Herrrn zu unterſcheiden, der u. ſ. w. Doch iſt freilich weder die Auktorität überwiegend, noch die Stellung des Particips der hypoth. Faſſung günſtig, und ſo habe ich die Auswerfung nicht gewagt. Eben ſo am Schluſſe mit den Worten τοῦ κυρίου. Undenkbar wäre es nicht, daß P. ſelbſt ſie weggelaſſen, da Niemand zweifeln konnte, weſſen Leib gemeint wäre; aber theils war die Auktorität zu gering, theils iſt P. im Gebrauch des Namens κύριος oder Χριστὸς überall ſo freigebig, daß man fürchten müßte, es wider ſeinen Willen wegzulaſſen. διακρίνειν wird wohl am einfachſten in ſeiner erſten Bedeutung als unterſcheiden genommen. Den Leib des Herrn unterſcheidet der, welcher beim Genuß des Brodes und Weines daran denkt, daß er nicht Speiſe und Trank genießt, um ſeinen Hunger oder Durſt zu ſtillen, ſondern die Symbole des Leibes Chriſti zu ſich nimt, um in Gemeinſchaft mit Leib und Blut des Herrn (X, 16.) einzutreten, der alſo mit ſeinem Gemüthe ganz auf Chriſtum

und seinen Tod gerichtet, und mit ihm selbst eine wahre Gemeinschaft anzuknüpfen begierig ist. Nicht unterscheiden wird ihn der, welcher ohne diese Geistesrichtung, also ohne Andenken und Preis des Todes Christi, ohne Durchdrungenheit von seinem Geiste, und vom Gefühle der auf ihn gegründeten Gemeinschaft der Gläubigen ißt und trinkt, als äße er gemeines Brod und tränke gemeinen Wein. Dieser „ißt und trinkt sich selbst ein Gericht," d. h. zieht durch sein unheiliges Essen und Trinken sich ein solches und dessen Folge, eine Strafe, zu. Worin dies κρῖμα bestehe, bestimmt P. nicht, doch zeigt das Folgende, daß er zunächst an zeitliche Strafen gedacht habe, denen aber freilich, wenn der Mensch sie fruchtlos an sich vorbeigehn ließe, auch wohl ein schwereres κατάκριμα in einem andern Leben folgen könne. So auch Billroth*).

V. 30. Ohne nun mit dürren Worten auszusprechen, so geschehe es in Korinth, und daher bleibe auch das κρῖμα dort nicht aus, erklärt doch der Ap. eben hieraus die Erfahrungen, welche eben jetzt die dortige Gemeine trafen, und sagt ihnen dadurch deutlich genug das Nehmliche. Die Worte dieses V. nehmlich verstehe ich mit den Meisten eigentlich, von Krankheiten und Todesfällen, deren in Korinth vielleicht ungewöhnlich viele vorgekommen waren; Andere nehmen sie uneigentlich, von Schlaffheit, Gleichgültigkeit, völligem Erlöschen des christlichen Geistes. Aber dies läßt sich nicht als Folge, sondern als Grund des ἀναξίως ἐσθ. κ. π. denken, und würde nicht ein κρῖμα seyn, sondern ein solches nach sich ziehn. Auch das euphemische κοιμᾶσθαι hat man nicht ängstlich zu deuten, wie Einige gethan, welche gemeint, P. habe durch den Gebrauch dieses Verbums, das nur das sanfte und selige Entschlafen der Gläubigen bedeute, die Korr. über die Verstorbenen trösten wollen, als seyen sie doch noch durch wahre Reue zu seligem Ende hingelangt, wovon P. gar nichts wissen konnte, und was auch gar nicht hier am rechten Orte wäre.

---

*) Mich. Weber in s. Ausg. der symb. Bücher B. 1. und im Journal für Prediger 1829. St. 2. erklärt V. 27 f. so: Unusquisque semet ipsum aestimato, suam ipsius, hominis christiani, dignitatem, non divitias suas aut alia bona externa, justum sibimet ipsi pretium statuito, suamque dignitatem in hominis vere christiani laude ac praestantia ponito, sicque (cum hoc dignitatis suae sensu, cum hac persuasione de hominis vere christiani felicitate) de pane sacro edito atque e poculo sacro bibito. Qui enim non eo quo decet modo pane sacro vescitur nec eo quo decet modo e poculo sacro bibit, h. e. qui corpus domini non magni facit (qui ecclesiam dei spernit, eosque qui nihil habent contemnit et pudore suffundit) hic edendo et bibendo — poenam sibi contrahit.

V. 31 f. Die Verbindung der nun folgenden Sätze durch γὰρ wäre so bequem, daß wir uns nicht wundern dürfen, sie in den jüngern Hdsch. zu finden, und auch von Griesb. beibehalten zu sehn. Aber die ältesten Auktoritäten sind entgegen, und wir müssen δὲ als den wahren Text betrachten. Jetzt ist der Zusammenhang der Gedanken dieser: Die bei Euch herrschende Verachtung des Heiligen hat Krankheit und größere Sterblichkeit unter Euch als göttliches Gericht herbeigeführt, und bei gleicher Ursache wird die gleiche Wirkung nie ausbleiben, thäten wir aber was uns zu thun zukommt, so würden wir dies κρῖμα nicht erfahren. Das was geschehen soll, nennt er ἑαυτοὺς διακρίνειν. Die Meinungen, was er damit sagen wolle, sind verschieden; der Zusammenhang aber lehrt, daß διακρ. hier nichts als κρίνειν bedeuten kann. Wenn wir uns selbst richteten, sagt er, d. h. strenger beurtheilten und besserten, so würden wir nicht gerichtet, d. h. so erführen wir die genannten und andre ähnliche Wirkungen der göttlichen Ungnade nicht. Was ihn bewogen habe, zur ersten Person überzugehn, läßt sich nicht sagen. Doch über dieses κρίνεσθαι eröffnet er ihnen V. 32. eine Ansicht, welche zu gleicher Zeit sie trösten und zur Besserung antreiben soll: Indem wir aber gerichtet werden, werden wir vom Herrn gezüchtiget, damit wir nicht zugleich mit der Welt verurtheilt werden; d. h. die Strafen welche wir erfahren, sind weder zufällig, denn sie kommen vom Herrn, noch bloße Strafen, sondern Züchtigungen, uns zu bessern und vor dem Verdammungsurtheile zu bewahren, welches dereinst die ungläubige Menschheit treffen wird.

V. 33 f. Nun endlich, nach Vollendung der Rüge sowohl, die zu verhängen, als der sittlich religiösen Ermahnungen, die zu geben waren, wendet sich der Ap. zu der Anordnung, die er schon V. 17. zu geben vorhatte, und da das Bisherige eine Rüge des entgegengesetzten Verhaltens gewesen ist, woraus nun die Ermahnung zum richtigen als Endergebniß folgt, knüpft er sie durch ὥστε an alles bisher Gesagte an. συνερχ. εἰς τὸ φαγεῖν, wenn Ihr zum Essen zusammenkommt, nehmlich zu den gemeinsamen Mahlzeiten, mit welchen die Spendung des gesegneten Brodes und Weines verbunden war, ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Die gewöhnliche Erklärung ist: so wartet auf einander, und wenn V. 21. προλαμβάνει beibehalten wird, so verträgt sie sich mit dem Zusammenhange, so wie nicht geläugnet werden kann, daß ἐκδ. diese Bedeutung hat. Mit προσλαμβάνει verträgt sie sich nicht, wir haben aber oben schon gesehn, wie nicht sowohl die Eile, mit welcher man zum Mahle gegangen, der eigentliche Gegenstand der Rüge war, sondern die Lieblosigkeit und Verkehrtheit, die in dem Genießen

der eignen Mahlzeit lag, wo doch nur in der Gemeinsamkeit das Bedeutsame und Segensreiche derselben zu finden war. Dazu kommt, daß man nicht absieht, was die Reicheren, wenn sie einmal nicht mittheilen wollten, gehindert haben würde, ihr eignes Mahl zu verzehren, auch wenn die Aermeren zugegen waren, und eben so wenig, warum gerade diese die Zuletzterscheinenden seyn sollten, wenn sie doch nur um ihres Zuspätkommens willen nichts erhielten. Endlich sagt er ja doch nicht ἐκδέχ. τοὺς πένητας, sondern ἀλλήλους, begehrt also auch in dem ἐκδέχεσθαι eine Gegenseitigkeit. Dies sind die Gründe, warum ich mich mit dieser Erklärung nicht befreunden kann, sondern es vorziehe, das Verbum gleich dem lat. **excipere** von gegenseitiger Bewirthung zu verstehn. Freilich konnte diese nicht in der That Statt finden, wiefern der Arme wenig oder nichts zu geben hatte; aber die Sache mußte, wenn sie nicht demüthigend für diesen seyn, und auch so wieder alles Gefühl der Gleichheit aufgehoben werden sollte, doch immer unter dieser Form dargestellt werden. Auch diese Ansicht hat ihre Bekenner, Mosh., Mich., Bahrdt, Schulz, Zach., Mor., Ros., Scholz, gehören dazu. Man wendet ein, ἐκδ. bedeute dieses nicht; ich habe zwar kein Beispiel dafür, aber ich begreife nicht, warum es nicht sollte? Beispiele können übersehen, oder zufällig nicht auf uns gekommen seyn, und nicht auf sie kommt es an, sondern ob in der Grundbedeutung des Wortes etwas liege, das entgegensteht, dies aber kann ich nicht entdecken, und behalte daher die Erklärung bei. — Die Worte εἴ τις πεινᾷ, werden von den Anhängern der andern Erklärung so verstanden, wie diese es mit sich bringt: wenn Jemand so begierig, heißhungrig ist, daß er das gemeinsame Essen nicht erwarten kann, so esse er vorher daheim; aber nicht nur ist dies „vorher" gar nicht in den Worten enthalten, auch wird in das πεινῆν wohl mehr gelegt, als es umfaßt; sondern es ist auch gar nicht nöthig, einen so engen Zusammenhang zwischen V. 33. und 34. zu denken, da zumal sogar das Zeichen der Verbindung, δὲ, erst spätern Händen zu entstammen scheint. P. kann auch, in der Ueberzeugung, daß Essen und Sattwerden gar nicht eigentlicher Zweck der Agapen sey, denen, welche nur dieses suchten, und ihre Begehrlichkeit dadurch beurkundeten, daß sie, anstatt von dem Mitgebrachten sich gegenseitig, ob Viele kamen oder Wenige, zu bewirthen, ihre eigene Mahlzeit rücksichtslos verzehrten, hier eben so wie V. 22. darauf hinweisen, in der Versammlung sey man nicht um Essens willen da, und wer nur dieses suche, werde besser thun, sich zu Hause damit zu bedienen. Auch der Grund: ἵνα μὴ — συνέρχησθε, steht nicht entgegen. Das συνέρχ. ist natürlich nur vom συνέρχ. εἰς τὸ φαγεῖν zu verstehn,

wir würden aber das Strafbare zu eng, und nicht in dem Sinne, den er uns im Obigen lehrt, verstehn, wenn wir es lediglich in die Selbstsucht setzten, die nicht mittheilen wolle, während doch gewiß ein solches Dortseyn, bei welchem man es nur auf den körperlichen Genuß anlegte, als ein *μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα τ. κ.* recht eigentlich dafür gelten konnte; wenn aber dies, so harmoniren auch diese Worte mit unsrer Erklärung. — Endlich verheißt er das Uebrige anzuordnen, wenn er dort seyn werde. Dies Uebrige kann nun wohl nicht ganz allgemein und unbestimmt, sondern nur als dasjenige gedacht werden, was sich noch weiter in Bezug auf das *κυριακὸν δεῖπνον* bezog; also Einzelheiten von geringerer Bedeutung, die, da er bald kommen wird, bis dahin aufgeschoben bleiben können.

Zwölftes Kapitel.

Die ungeheure Schwierigkeit des hier beginnenden, durch drei Kapitel fortlaufenden, in den Worten fast durchgängig leicht verständlichen Abschnitts, sammt ihrem Grunde, erkannte schon Chrysost., der seine 29. Homilie über unsern Brief mit diesen Worten anhebt: *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές, τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων.* So ist's durchaus. P. spricht von Dingen, welche damals allbekannt waren, zu Personen, in deren Mitte sie sich zutrugen, in den Ausdrücken, die darüber im alltäglichen Gebrauche waren, nicht um ihnen dieselben zu erklären, sondern um ihr Urtheil über ihren Werth zu regeln, nicht um spätern Jahrhunderten eine Belehrung zu ertheilen, sondern um augenblicklichem Mißbrauch zu steuern. Von den Dingen, die er behandelt, hat sich jede Spur im Laufe der Jahrhunderte verloren, wir wissen nichts von ihnen, als was sich aus der Verhandlung selbst, mit Vergleichung einiger Stellen der Apostelgeschichte, schöpfen läßt; da dürfen wir uns nicht mehr wundern, eine große Meinungsverschiedenheit allenthalben anzutreffen, dürfen uns nicht anmaßen wollen, selbst das Richtige zu finden, das, auch wenn es je gefunden werden sollte, doch nie bis zur Evidenz gebracht werden können wird. Nur Eins ist unbezweifelt, der Geist, der in der korinthischen Gemeine waltete, und ein Geist der Frivolität, der

Eitelkeit, der Prunksucht, der Liebloſigkeit, kurz ein durchaus ſelbſtſüchtiger und unchriſtlicher Geiſt war, hatte auch hier gewaltet, und drohte die ehrwürdigen Aeußerungen des noch friſchen Chriſtengeiſtes in Gaukelei und Zerrbilder zu verunſtalten, und der eben ſo nüchtern beſonnene, als für das Heilige begeiſterte, eben ſo weltkluge als chriſtlich liebevolle Geiſt des Apoſtels erkannte die Nothwendigkeit, auch über dieſen Punkt jenem unlautern Geiſte entgegenzuwirken. Ob Anfragen an ihn ergangen waren, wie aus den Anfangsworten Viele geſchloſſen haben, oder ob er unaufgefordert ſich über das erkläre, wovon er nur gehört hatte, läßt ſich nicht entſcheiden, und kann ohne den geringſten Nachtheil unentſchieden bleiben. Zur Sache übergehend, werde ich verſuchen, aus den uns zu Gebote ſtehenden Hülfsmitteln ſoviel als möglich über die Sachen zu entwickeln, und wo Erkenntniß unmöglich iſt, die Grenze unſers Wiſſens zu beſtimmen. Benutzung fremder Vorarbeiten wird hier ſehr erſchwert, wiefern die Anſichten vieler Vorgänger großentheils weit hergeholte, zum Theil alles hiſtoriſchen Grundes entbehrende Vermuthungen ſind, über die, wie Billroth mit vollem Recht bemerkt, auch nur zu referiren ſchwer, und ohne ungeheure Weitläuftigkeit unmöglich iſt, während bei ſehr vielen das einzige mögliche Urtheil doch nur das ſeyn würde, daß ſie rein aus der Luft gegriffen ſeyen.

V. 1. Ankündigung des Stoffes, über welchen er ſie belehren, nicht in Irrthum oder Ungewißheit laſſen will. *περὶ* ſ. **VII, 1. VIII, 1.** *οὐ θέλω ἀγνοεῖν* ſ. **X, 1.** Hier aber iſt ſchon Streit, ob *πνευματικῶν* Maskulin ſey oder Neutrum. Jenes wollen Grot., Cler., Locke, Hamm., Seml., Schulz, Mor., Heyd., Stolz; Andere ſchwanken, noch Andere, und die Meiſten ſind für das Neutrum. Und mit Recht, wie ich glaube. Im ganzen Abſchnitt ſind es nicht die Perſonen, über welche P. handelt, ſondern die Sachen, Zuſtände oder Thätigkeiten, die er in's Auge faßt, und in Bezug auf die Irrthum und Mißbrauch Statt finden konnte und fand. Da war wohl natürlich, daß er bei Ausſprechung ſeines Themas eben dieſe Sachen dachte und nicht die Perſonen. Der Begriff der *πνευματικὰ* (*χαρίσματα* hinzuzudenken, wie die Meiſten gethan, iſt nicht durchaus nothwendig) kann hier noch nicht genau beſtimmt werden. Wie ſchwankender Bedeutung das Wort ſey, iſt bei Röm. **I, 11.** bereits gezeigt worden; hier indeß iſt aus dem Inhalte der folgenden Kapitel ſoviel deutlich, daß P. durch daſſelbe ſolche Zuſtände bezeichnen wolle, welche über die gewöhnlichen, rein menſchlichen hinausgehend, als Wirkungen des göttlichen *πνεῦμα* gedacht zu werden pflegten. Daß P. eine Menge von Tüchtigkeiten aus dieſer Quelle ableitete, geht aus

V. 7 — 11. deutlich genug hervor. Nur ob er sie alle hier umfasse oder, wie Heydenr. und Billroth wollen, nur das Eine γλώσσαις λαλεῖν, ist noch die Frage. Wahr ist, daß er im ganzen Abschnitt nur von diesem handelt, und alles, was er über die andern beibringt, nur für den Zweck hinzunimt, um über dieses zu belehren, wahr auch daß XIV, 1. τὰ πν. nicht wohl in weiterem Sinne gefaßt werden können (s. zur St.) — V. 37. wäre es wohl möglich —; es wäre auch möglich, daß die Korinther, wenn sie in ihrem Briefe angefragt hatten, sich dieses Ausdrucks bloß vom Glossenreden bedient hätten, und er nun das Wort in ihrem engeren Sinne brauchte; aber eben so möglich, ja vielleicht wahrscheinlicher ist, daß er, dessen Zweck war, ihrer engherzigen Ansicht, als sey dies Charisma das einzige oder vorzüglichste πνευματικόν, seine richtigere, daß derselben viele und von verschiedener Zweckmäßigkeit seyen, entgegen zu stellen, hier zu Anfange der Verhandlung das Wort in der weiteren, umfassenden Bedeutung gedacht habe, in welcher er es eigentlich immer braucht.

V. 2. Was hier zuerst die Lesart anlangt, so ist die Rec. οἶδ. ὅτι ἔ. ἦτε freilich sehr leicht, aber weder auf starke Auktorität gegründet, noch dem Zwecke des Ap. angemessen, welcher gar nicht ist, sie daran zu erinnern, daß sie einst Heiden gewesen sind (dann würde er auch wohl überdies ποτέ hinzugesetzt haben); die beiden andern, οἶδ. ὅτε ἔ. ἦτε, und οἶδ. ὅτι ὅτε ἔ. ἦτε, geben gleichen Sinn; das, woran der Ap. sie erinnern will, ist nun nicht mehr daß sie einst Heiden waren, sondern was sie erlebt und erfahren haben, als sie es waren, und eben dies ist seinem Zwecke völlig angemessen. Die erste, von Billr. gebilligte, ist grammatisch leichter, indem es gar keinen Anstoß giebt, daß οἴδατε anstatt mit ὅτι mit einem Partic. verbunden erscheint, aber sie hat eine sehr unbedeutende Auktorität; die zweite, die ich aufgenommen habe, ruht auf starker Auktorität, und bringt zwar eine Anakoluthie in den Satz, aber eine solche, die bei den beßten Schriftstellern ganz eben so angetroffen wird, wie von den zwei Beispielen bei Matth. Gr. 1299. (Xen. Hell. II, 2, 2. Thuc. IV, 37.) besonders das letztere zur vollen Genüge darthut. Und so glaube ich, ist sie hinlänglich gerechtfertigt. — Ἀπάγειν, fortführen, vornehmlich von gewaltsamer Abführung, z. B. in's Gefängniß oder zum Tode, s. Gedike und Buttm. zu Plat. Men. S. 80. B.; also pass. fortgeführt werden, von welcher Gewalt es sey; daher auch συναπάγεσθαι Gal. II, 13. 2 Petr. III, 17. mit fortgerissen werden (sich mit fortreißen lassen) von oder zu etwas schlechtem. Auch hier also wird an ein mehr oder minder unfreiwilliges Fortgeführt werden zu denken seyn. Es geschah, als sie Heiden waren, und zwar blei-

bend (Part. Präs.), πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα, zu den stummen Götzenbildern, nehmlich zu ihrer Verehrung, ihrem Dienst, oder um Hülfe und Rath bei ihnen zu suchen. Die Bezeichnung als ἄφωνα ist aus dem A. T. entlehnt, vgl. Hab. II, 18. 19. (Beschreibungen Ps. CXV, 5. CXXXV, 16.) 3 Makk. IV, 16.; doch wiefern sie hier im Gegensatz erscheinen gegen Gott, der sich den Menschen redend offenbart, und durch seinen Geist Prophetengabe und Glossenrede wirkt, kann sie auch mit besonderer Absicht gewählt worden seyn. Die Gewalt, welche sie dahin geführt, nennt er nicht, stellt sie vielmehr durch den Beisatz ὡς ἂν ἤγεσθε, wie ihr etwa geführt wurdet (Indikativ, weil die Führung wirklich Statt gefunden hatte. Es konnte der Opt. stehn, aber P. braucht ihn selten), noch mehr in's Unbestimmte hinaus. Achtet man aber auf den Gegensatz gegen das ἄγεσθαι πνεύματι, der hier offenbar Statt findet, und denkt an seine Erklärungen über den Götzendienst X, 20 f. zurück, so wird sehr wahrscheinlich, daß er an eine dämonische Gewalt denke, die Sache aber absichtlich so mild und schonend als möglich ausdrücke, als ein mehr blindes, unbewußtes Geführtwerden, um keinen Vorwurf des Vergangenen durchschimmern zu lassen. So tritt also aus den Worten, wie sie erklärt werden mußten, dieser Gedanke hervor: Zur Zeit Eures Lebens im Heidenthum führte eine Gewalt, die Ihr nicht kanntet, noch ihr zu widerstehn im Stande wart, Euch zu den leblosen Bildern hin, und nöthigte Euch bei ihnen Rath und Hülfe zu suchen, die Ihr doch nicht finden konntet. Daß dieser Gedanke nur Vorbereitung sey auf das, was er über die Geistesgaben zu sagen hat, und nur etwa durch den Gegensatz eine höhere Bedeutung erhalte, liegt vor Augen.

V. 3. Ἐν πνεύματι θ. λαλεῖν kann nichts bedeuten als ein Sprechen unter dem Einflusse des göttlichen Geistes, wie das der Propheten war, von denen auch gesagt wird, daß sie διὰ τοῦ πν. geredet haben; und eben so heißt's von David (Matth. XXII, 43. Mark. XII, 36.), er habe ἐν πν. oder ἐν πν. ἁγίῳ den künftigen Messias κύριον genannt, und P. selbst sagt Eph. III, 5. die Geheimnisse des Gottesreiches seyen den App. und Propheten ἐν πν. geoffenbart worden. ἀνάθεμα Ἰησοῦς sagen, verflucht ist Jesus, sprechen, heißt nichts anders als Jesum für Einen erklären, auf dem Gottes Fluch entweder schon ruhe (wiefern er nehmlich gekreuzigt worden, vgl. Gal. III, 10.), oder ruhen und ihn treffen solle, also entweder ihn für einen Auswurf der Menschheit erklären, den Gott nach Gebühr bestraft habe, oder ihn verwünschen, Unheil auf ihn (als frevelhaften Menschen) herabwünschen, was, Eins wie das Andre, in damaligen Zeiten wohl nur von Juden geschehen konnte, indem

für die Heiden das aufkeimende Christenthum wohl noch zu geringe Wichtigkeit und Gefährlichkeit besaß. P. sagt also: Niemand, der unter Einfluß des göttlichen Geistes steht, verachtet oder verwünscht Jesum, was offenbar den Sinn hat: es ist unmöglich, unter diesem Einflusse zu stehn, und doch feindselig gegen J. zu seyn; wer also darunter steht, der ist es nicht, sondern vielmehr ein Christ. Eben so kann der zweite Satz: *οὐδεὶς — πν. ἁγίῳ*, nur den Sinn haben, es sey unmöglich, *κ. Ἰ.* zu sagen, ohne unter diesem Einflusse zu stehn, dieser also gehe jenem Sagen als Bedingung voraus, und wo das letztere Statt finde, da geschehe es immer unter dem Einflusse des h. Geistes, da sey also dieser Geist im Menschen wirksam, seine Wirksamkeit also ein Gemeingut aller Christen. Um sich über diese Behauptung nicht zu wundern, muß man zweierlei bedenken, einmal, daß sie nicht für alle Zeiten gelten kann, wohl aber für die damalige, wo (wenigstens der Idee nach) jeder Bekenner Christi es aus freier Ueberzeugung war, weil weder Geburt und Gewohnheit, noch äußrer Vortheil ihn zu diesem Bekenntniß trieb; und zweitens, daß in dem Worte: Jesus ist Herr, noch die Summe des ganzen christlichen Glaubens enthalten war, daß es gleichsam das Loosungswort war und das Feldgeschrei derer, welche sich zu Christo hielten, im Gegensatz gegen die feindseligen Juden, die auf die Frage *τί ἐστὶν Ἰησοῦς* nur zu antworten wußten: *ἀνάθεμα*. So will er auch Phil. **II, 11.** als höchsten Lohn Jesu das betrachtet wissen, daß jede Zunge bekenne, *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*. Es liegt also für ihn in diesem Bekenntnisse soviel, daß er es wohl ohne den göttlichen Geist nicht für möglich halten kann, nehmlich das ganze subjektive Christenthum. — Nun scheint V. 2. mit seiner Berufung auf die frühere Erfahrung nur dazu dienen zu sollen, den in *πνευματικοῖς* noch sehr unverständigen Lesern (vgl. **III, 2. 3.** zu **II, 11.**) durch das dort Erfahrene einigermaßen zu erklären, was es eigentlich mit dem *πνεῦμα* für eine Bewandniß habe. So wie nehmlich damals eine Gewalt gewesen, die sie zum heidnischen Dienste hingeführt, und diese Gewalt gleichsam das Lebensprincip des Heidenthums (das in der Heidenwelt herrschende und wirkende *πνεῦμα*, Eph. **II, 2**), so gebe es auch jetzt ein Lebensprincip des Christenthums, das göttliche *πνεῦμα*, ohne welches man kein Christ seyn könne, das aber, wo sich's finde, auch mit unwiderstehlicher Gewalt zum Christenthum hinziehe. In Bezug auf den Hauptgegenstand der Belehrung aber enthalten unsre zwei Verse den allgemeinen Satz, daß zum wahren Christenthum der Einfluß des göttlichen Geistes unentbehrlich, also wo Christenthum, da auch Geist und Geistesgaben anzutreffen seyen; ein Satz, an welchen sich V. 4 ff.

sehr bequem anschließen wird. Aber unbemerkt darf doch nicht bleiben, worauf auch Billroth hingewiesen hat, daß von V. 3. eigentlich nur die zweite Hälfte wesentlich hierher gehörte. Die erste ist fast überflüßig, scheint aber der zweiten zur Folie dienen zu sollen. — So hat sich uns die Sache bei einfacher Betrachtung der ausgesprochenen Worte, so wie des Endzwecks dargestellt, welchen P. hier verfolgt, nehmlich die Leser über die Verschiedenheit der Geistesgaben zu belehren, und der in Korinth Statt findenden Ueberschätzung einer einzigen entgegen zu arbeiten. Blicken wir dagegen auf das, was sich in den Arbeiten der Vorgänger seit Chrys. findet, so finden wir (Billroth ausgenommen) nirgends eine Spur ähnlicher Erklärung, wohl aber allenthalben eine Menge von willkührlichen, zum Theil dem Thatbestande geradezu widersprechenden Annahmen, z. B. die, es habe in Korinth eine den Aeußerungen des Geistes, zumal den Glossenreden, feindselige Partei gegeben, welche er mit der Versicherung, von Gottes Geiste könne nichts Christo feindseliges ausgehn, beruhigen wolle; und unvermögend, hier alles einzeln durchzugehn, — was höchstens in einer besondern Monographie geschehn könnte —, nehmen wir uns die Freiheit, nur die eigene Erklärung darzubieten, über die andern unsre Leser auf die Quellen selbst oder Heydenreich's Commentar zu verweisen.

V. 4 ff. Nachdem nun durch das Obige der Gedanke, welcher als Basis der ferneren Darstellung dienen soll, zwar nicht ganz deutlich ausgesprochen, aber doch angeregt worden ist, daß allenthalben in der Christenheit der göttliche Geist anzutreffen, und als Princip des christlichen Lebens wirksam sey, geht er zum eigentlichen Gegenstande der Frage, nehmlich über den Werth der einzelen Offenbarungen seiner Wirksamkeit und den Vorzug der einen oder andern vor den übrigen, dadurch über, daß er ihre Verschiedenheit zwar zugesteht, aber durch Zurückführung aller auf ein und das nehmliche Princip, den Geist, den gleichen Werth aller bemerklich macht, und den Zweck andeutet, dem sie alle dienen sollen, nehmlich den gemeinen Nutzen der christlichen Gesellschaft. Die ersten drei Verse, 4—6. halte ich mehr für eine oratorische Ausmahlung des Einen Grundgedankens als für eine streng logische Entwickelung der vorhandenen Unterschiede. Die erste Part. δὲ ist nur Zeichen der fortschreitenden Rede, die zweite aber bildet den Gegensatz des ersten concessiven Gliedes. Doch kann ich nicht bergen, daß das Verhältniß der Sätze besser hervortreten würde, wenn P. geschrieben hätte: καὶ εἰσὶν μὲν διαιρέσεις κτλ. διαίρεσις, eig. Trennung, Unterscheidung, hier, wo der Plur., offenbar Unterschied, Verschiedenheit. Die χαρίσματα, Geschenke, Gnadengaben, die wir offenbar als χαρ. πνευματικὰ (Röm. I, 11.) zu

betrachten haben, sind ganz allgemein von allen Vermögen, Tüchtigkeiten, Befähigungen zu verstehn, welche, in der Kirche sich offenbarend, dem göttlichen Geiste als Urheber und Verleiher zugeschrieben wurden. V. 8—10. werden sie einzel aufgeführt. Sie sind verschieden, sagt er, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, nicht: aber es ist Ein Geist (Luth., Stolz,), dies wäre τὸ δὲ πνεῦμα ἕν, auch nicht: der Geist ist (in allem) derselbe, denn da hieße es τὸ δὲ πν. τὸ αὐτό· sondern es ist derselbe Geist, nehmlich ὁ χαριζόμενος αὐτά. So kommen, wie verschieden sie unter sich seyn mögen, doch in der Einheit des Gebers alle wieder zusammen. V. 5. 6. gehören gar nicht wesentlich hierher, sondern dienen dem Ap. zur Erläuterung, um seine Leser darauf zu führen, die Ungleichheit der χαρ. nicht mit Unzufriedenheit anzusehn, indem es sich ganz eben so auch mit den διακονίαις und den ἐνεργήμασιν verhalte. Daher haben eben so Unrecht die, welche wie Chrys. alle drei nur für verschiedene Namen Einer Sache, als die, welche mit Beza, Justinian, Estius, die Char. für den Gattungsbegriff, die διακ. und ἐνεργ. als dessen Unterarten angesehn, oder die Andern, welche sich über der logischen Unterscheidung der drei Stücke abgemüht haben. Die διακ. und die ἐνεργ. sind weder einerlei mit den χαρ. noch von gleicher Gattung, aber um sie leisten zu können, dazu wird ein tüchtig machendes χάρισμα erforderet. Die διακονίαι nehmlich sind Dienstleistungen in der Gemeine, sey es als Lehrer oder in welcher andern Eigenschaft, und zu diesen macht das πνεῦμα erst geschickt, indem es das für jede einzele besonders gehörige χάρισμα ertheilt. Die ἐνεργήματα sind nicht Thätigkeiten, Wirkungen schlechthin, wie sie wohl von jedem Menschen vollbracht werden, sondern Kraftwirkungen, welche nur der vollbringen kann, welchen eine höhere Kraft unterstützt oder als Werkzeug braucht; und daß dies geschieht, ist wieder ein χάρισμα. Im zweiten Satze steht nun entgegen: ὁ αὐτὸς κύριος, es ist derselbe Herr, nehmlich dem sie geleistet werden. Dieser Herr aber ist wohl ohne Zweifel Christus, dem ja jeder Dienst geleistet wird, der zum Besten der Kirche Gottes dient, deren einziger Herr er bis zur Epoche der Vollendung ist, welche P. τὸ τέλος nennt (XV, 24.). Der dritte Satz hat den Gegensatz ὁ αὐτὸς θεός, es ist derselbe Gott; hier aber füllt P. selbst den Gedanken aus, indem er hinzusetzt: ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, welcher Alles, oder auch welcher alle diese ἐνεργήματα in allen wirkt. Wenn jenes, so sind diese in dem „Alles" mit eingeschlossen.— Durch nichts also was in der Kirche vorkommt, wird die Einheit und Gleichheit zerstört; Verschiedenheiten sind da, aber so wie die Dienste Einem Herrn geleistet, die Kraftwirkungen von Einem

Gotte gewirkt werden, so haben die verschiedensten χαρίσματα doch nur Einen Urheber, den Geist. Zu bemerken ist hier allerdings die auch von Niemand unbemerkt gebliebene Dreiheit der wirkenden Principe, in welcher die bei P. schon sich zu entwickeln beginnende Trinitätsvorstellung unverkennbar ist. Nur muß man aus der Stelle nicht zuviel entnehmen wollen. Schon die Anordnung der Glieder war ihm durch den Zweck geboten, da er eigentlich nur von den Charismen sprechen wollte, die beiden andern, bloß als Beispiele hinzufügt; eben so aber auch was er zu den Personen in Beziehung setzt, ist dadurch motivirt, daß er lauter Dinge nennen muß, die von den Gliedern der Gemeine geleistet werden, und gewisse Verschiedenheiten der Erscheinungsform darbieten. Zufällig sind diese Beziehungen sicher nicht gewählt, denn Gott ist (auch bei Paulus) ὁ ἐνεργῶν τ. π. ἐν π., Christus ist der Herr der Kirche, dem also alle Dienste darin geleistet werden, das πνεῦμα ist Verleiher der Charismen; aber irren würde man, wenn man hier eine immer gültige Vertheilung der Verrichtungen der drei Personen suchen wollte, denn schon die nächsten Verse widersprechen, und von einer Gleichheit der Personen weiß doch P. nichts. Wohl aber kann er alle Wirkungen des πνεῦμα auch Wirkungen Gottes nennen, weil der Geist nur eine Potenz ist in Gott, diejenige, welche nicht auf die Natur wirkt, sondern speciell auf die Menschheit und ihr Leben, so daß er, ohne sich zu widersprechen, diese drei Sätze aussprechen kann: Gott wirkt alles im Menschen; Gott wirkt alles im M. durch das πνεῦμα; das πνεῦμα wirkt a. i. M. Dies hier im Vorbeigehn.

V. 7. Nachdem nun V. 4. die Einheit des Urhebers bei aller Verschiedenheit der Gaben ausgesprochen und V. 5. 6. die Analogie davon in andern Dingen nachgewiesen ist, geht P. dazu über (δέ), auf den Grund aufmerksam zu machen, warum die Gaben so verschieden sind, weil nehmlich der gemeine Nutzen solche Verschiedenheit erfordere. ἕκαστος ist hier natürlich mit der Beschränkung auf die zu fassen, welchen überhaupt χαρίσματα gegeben werden, indem wir zwar wohl das πνεῦμα, nicht aber die hervorstechenden Gaben desselben als Gemeingut Aller ansehn dürfen. ἡ φανέρωσις τοῦ πν. kann doppelt gefaßt werden, je nachdem man den Genit. subjektiv oder objektiv versteht. Wenn jenes, so sind die Charismen selbst gemeint, und es liegt der Satz zum Grunde: Diese Charismen sind Offenbarungen des Geistes, durch welche er sein Daseyn und Wirken im Innern des Menschen nach außen hin kund macht, und P., der Kürze beflissen, nennt nicht sie selbst, sondern das Prädikat dieses Satzes, um zugleich sein Urtheil auszusprechen, als was man diese äußern Erscheinungen zu betrachten habe, wie er nicht

selten thut; wenn dieses, so ist ἡ φαν. = τὸ φανερῶσαι, und der Sinn: Einem Jeden wird es verliehen, den in ihm wohnenden Geist zu offenbaren durch die folgenden Thätigkeiten. Beide Fassungen sind in Anwendung gebracht worden, Billroth giebt der zweiten den Vorzug, mir scheint die erste passender, weil es mir mehr im Sinne des Ap. scheint, daß der Geist sich durch den Menschen, als daß der Mensch den Geist offenbare. Die φανέρωσις wird gegeben πρὸς τὸ συμφέρον, nehml. τὸ τῆς ἐκκλησίας oder τῶν πάντων. Dies kann bedeuten: mit Rücksicht auf den Nutzen (Billr., die Beisp. bei Winer S. 343. d. auf welche er verweist, sind von ganz andrer Art, aber die Sache ist gewiß), oder: zum Nutzen. Beides ist verwandt, wiefern derjenige, welcher bei einer Handlung den Nutzen eines Andern zur Richtschnur nimt, offenbar den Zweck hat diesen Nutzen zu befördern. Daher können auch beide Bedd. im Gemüthe des Schreibenden nicht geschieden gewesen seyn. Der Sinn bleibt immer: die Vertheilung der Charismen erfolge (menschlich gedacht) nach dem Grundsatze der Nützlichkeit für's Ganze.

V. 8 — 10. Die verschiedenen Charismen selbst. Man hat bemerkt, daß P. drei Klassen zu bilden scheine, von denen die zweite und dritte durch ἑτέρῳ δὲ von der früheren geschieden werde, indeß die Unterabtheilungen durch ἄλλῳ bezeichnet seyen (Beza, Billr.). Nein zufällig kann auch dieser zweimalige Gebrauch eines verschiedenen Wortes nicht seyn, und es lassen sich Merkmale zur Verbindung und Trennung auffinden; aber ganz scharf wenigstens ist die Eintheilung nicht, wie sich zeigen wird. V. 8. ᾧ μὲν (s. VII, 7.) erforderte ein nachfolgendes ᾧ δέ, dafür aber sind ἄλλῳ und ἑτέρῳ δὲ eingetreten. Die Präp. διά, κατά, ἐν, die hier mit einander wechseln, müssen eben deßhalb gleichbedeutend seyn, da immer das verleihende oder wirkende πνεῦμα davon abhängig ist. Nun erscheint zuvörderst ein zweifacher λόγος, d. h. ein zweifaches Vermögen zu reden (vgl. Eph. VI, 19.), nehmlich σοφίας und γνώσεως, was Objektsgenitive sind, das Gesprochene bezeichnend. Aber wie hier σοφ. und γνῶσις sich unterscheiden, darüber sind fast soviele Meinungen als Ausleger, und das Wahre immer nur, was auch Flatt eingesteht, daß wir den von ihm selbst gemachten Unterschied nicht wissen. Was hilft nun da, daß ein Jeder nach seinem Gutdünken scheidet? Was hilfts auch, daß Jeder seine Vorstellung beßtens zu belegen sucht, da hier nur P. eigner Sprachgebrauch entscheiden könnte, und dieser, wie sich K. I. II. in Bezug auf σοφία gezeigt hat, und VIII, 1. von der γνῶσις dargethan worden, so höchst schwankend ist? Zwar scheint aus dem Gegensatze gegen die nächsten Klassen das entnommen

werden zu können, daß von keinen wunderbaren Gaben die Rede sey, aber nicht nur ist selbst dies nicht völlig gewiß, da, wenn die γένη γλωσσῶν und ihre ἑρμηνεία eine dritte Klasse bilden, der allgemeine Eintheilungsgrund nicht der Unterschied des Natürlichen und des Wunderbaren gewesen seyn kann, ein Unterschied den überhaupt das Alterthum, auch das christliche, so streng nicht machte wie wir in unsern Schulen; sondern auch wenn es wäre, so würde doch dies immer nur auf den λόγος, das Vermögen zu reden, nicht auf das Gesprochene Beziehung haben. Unterscheidungen wären möglich 1) nach dem Stoffe, wenn eins von beiden Wörtern Gegenstände der höchsten Anschauung, das andere des verständigen Erkennens bezeichnete, aber immer noch wäre nicht völlig gewiß, welches denn das Eine und das Andere. Andre haben den Unterschied des Theoretischen und Praktischen darin gefunden, und zwar γν. von jenem, σοφ. von diesem verstanden (Mosh., Neander (Pflanz. S. 120.), Billroth, gerade umgekehrt Lap.); aber theils möchte der Beweis über σοφία kaum geführt werden können, theils scheint P. den ganzen, für den religiösen Menschen als solchen kaum vorhandenen Unterschied gar nicht zu machen. — 2) Nach der Form des Vortrags. Dann wäre λόγος σοφίας ein Vortrag in kunstreicher, oratorischer oder wissenschaftlicher Form, worin ja das σοφὸν für den Hellenen lag, λ. γνώσεως könnte ein solcher seyn, wo das Erkannte einfach als Gegenstand des Wissens, ohne Schmuck und Kunst vorgetragen wäre. — 3) Nach der Art des Empfanges, σοφία bezeichnete den Stoff als durch höhere Mittheilung, γνῶσις als durch eine Verstandesthätigkeit zur Kunde des Redenden gelangt. Dies die Möglichkeiten; aber jedes sichere Moment der Entscheidung fehlt, wir müssen unentschieden bleiben. V. 9. ἑτέρῳ — πνευμάτων. Die Schwierigkeit, hier ein Gemeinsames, alle in dieser Klasse genannten Charismen Verbindendes, aufzufinden, da es das Merkmal des Wunderbaren, das sich auch in der dritten Klasse findet, nicht seyn kann, erkennt auch Billroth an, glaubt aber dasselbe in dem bewußten Gebrauche zu entdecken, welcher bei den Glossen fehle. Aber, sey dies, bei der ἑρμηνεία fehlt er doch nicht; und überdies, ist denn die πίστις auch etwas wunderbares? Doch auch von dieser wissen wir nicht sicher, was sie sey. Die πίστις ist es nicht, durch welche der Mensch das Heil ergreift in Christus, denn diese ist, wenn überhaupt ein Charisma, ein völlig allgemeines, das keinem Christen fehlen kann. Ein hoher Grad von Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens, wie Lap. (intelligentia magna mysteriorum fidei ad ea contemplandum et explicandum) erklärte, ist es schon darum nicht, weil P. auch diese Einsicht Allen eigen wünschte

(vgl. zu II, 6.); Vertrauensfülle des Gemüths (Usteri S. 94.) sollte ebenfalls Aller Antheil werden, und würde sich als etwas ganz in der Tiefe des Geistes ruhendes, zum allgemeinen Nutzen gar nicht beitragendes hier in der Reihe von lauter auf diesen gerichteten Thätigkeiten wenig schicken. Die meisten Ausl. (schon Chrys. und Theod.) denken, mit Bezugnahme auf XIII, 2. Matth. XVII, 20. XXI, 21. an die πίστις, welche den Menschen fähig macht, die größten Wunder zu verrichten, und dies scheint allerdings das Beste. Aber freilich kommen wir dadurch in die Verlegenheit, entweder annehmen zu müssen, daß P. die χαρ. ἰαμάτων und die ἐνεργ. δυνάμεων als einzele Aeußerungen dieser πίστις denke, was weder δὲ nach dem ersten ἄλλῳ, noch die völlige Gleichstellung dieser zwei Glieder mit den zwei letzten dieser Klasse durch einerlei Form der Anknüpfung erlauben will, wenn man nicht auch die προφητεία und διακρ. πνευμάτων aus der πίστις ableiten will, oder nicht zu wissen, auf welche besondere Art von wunderthätiger Kraft er die πίστις bezogen habe. Auch hier wird kaum etwas gewisses ausgemacht werden können. Das χάρισμα ἰαμάτων, Vermögen Heilungen zu vollbringen, ist aus der Apg. bekannt genug. δυνάμεις, Kräfte, Krafthandlungen, bekanntlich auch ein Wort zur Bezeichnung sogenannter Wunder, scheint hier nur eine Gattung derselben zu bezeichnen, nehmlich solche, welche durch eine mehr gewaltsame Wirkung Staunen oder Furcht erregen. Aber die Eintheilung der Wunder in ἰάματα und δυνάμεις ist weder vollständig noch logisch, und es scheint daher, P. habe weder Vollständigkeit noch logische Schärfe, sondern nur Anhäufung möglichst vieler Bezeichnungen von Charismen zum Zweck gehabt. Ueber die προφητεία wird bei K. XIV. gesprochen werden. Die διακρίσεις πνευμάτων werden wohl am richtigsten von dem Vermögen verstanden, die in den Propheten wirksamen πνεύματα zu unterscheiden, ob aus ihnen der Geist Gottes rede, oder ein Geist des Bösen und der Lüge, überhaupt ob eine Erscheinung, die sich als übermenschlich ankündigte, von Gott und seinem Geiste, oder von der Mitwirkung der Dämonen abzuleiten sey. Daß ein solches Vermögen Noth that, wo der Glaube an Wirkung höherer Mächte allgemein, und, ob aus Wahn, ob aus böser Absicht, Enthusiasten, Propheten, Wahrsager und Gaukler allenthalben anzutreffen waren, liegt am Tage, aber von seiner Beschaffenheit freilich ist uns nichts bekannt. Endlich die γένη γλωσσῶν und ihre Auslegung, das schwerste Problem dieses ganzen Abschnitts, sollen ebenfalls an einer spätern Stelle näher beleuchtet werden.

V. 11. Nochmalige bestimmte Aussprache des in allem bisher besprochenen schon festgehaltenen Gedankens, daß Ein

und derselbe Geist es sey, welcher alle jene Tüchtigkeiten wirke, mit dem Beisatz, er vertheile sie Jedem besonders wie er wolle. Dies καθὼς βούλεται hat wohl nicht den Zweck, die Vertheilung als eine bloße Willkührhandlung zu bezeichnen, sondern die Leser darauf zu führen, daß der Empfang derselben gar nicht vom Wollen oder Verdienste des Empfängers, sondern allein von der nach V. 7. auf das συμφέρον gerichteten Weisheit des ertheilenden Geistes abhange, so daß also Keiner in dem was er empfangen, einen Grund zum Stolze oder zur Erhebung über andre scheinbar minder begabte Brüder finden dürfe.

V. 12—26. Eben dieser Stolz, diese Erhebung des Einzelen im Dünkel höheren Werthes der empfangenen Gabe, ist es, den er nun weiter bekämpft, und durch die Vorstellungen, daß nicht alle gleiche Tüchtigkeit oder gleiche Verrichtung haben können, wenn das Ganze bestehen und gedeihen soll, daß Jeder sich nur in seinem Verhältnisse zum Ganzen, nicht als ein selbstständiges Ganzes für sich zu betrachten habe, daß die geringer erscheinenden Verrichtungen gerade die unentbehrlichsten seyen, niederzubeugen sucht. Er bedient sich für diesen Zweck eines ihm überhaupt sehr familiären, und gerade hier eine vorzügliche Menge von Vergleichungspunkten darbietenden Bildes, nehmlich vom Verhältniß des Leibes und seiner Glieder. Wenn er die Vergleichung durch γὰρ anknüpft, so kann dies nicht sowohl an die unmittelbar vorangehenden Worte, als vielmehr an den Gedanken geschehen, welcher als Folgerung aus ihnen fließt, und auch von uns so eben daraus gefolgert worden ist. Der Vordersatz V. 12. zerfällt in zwei Hälften, im ersten ist der Leib Subjekt, welcher dargestellt wird als Einer, und doch bestehend aus einer Vielheit von Gliedern, im zweiten die Glieder, die zwar viele sind, aber doch zusammen die Einheit des Leibes bilden. Und eben so nun, sagt er, ist ὁ Χριστός. Es ist offenbar, daß dieser Name nicht Bezeichnung der wirklichen Person, sondern des idealen Christus, der moralischen Person, von welcher das Haupt Christus, und alle Genossen Glieder des Leibes sind. Auch ist's beinah durchgängig zugestanden.

V. 13. Der Beweis, daß alle Gläubigen eine moralische Person, Einen Leib und Einen Geist, ausmachen. Wir alle, sagt er, und nicht zufrieden, dies „Alle" ausgesprochen zu haben, mahlt er den Begriff noch aus durch die zwei Gegensätze von Juden und Hellenen, Sklaven und Freien. εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Daß er von der wirklichen Taufe rede, ist für zuverlässig anzunehmen; auch Eph. IV, 5. ist ἓν βάπτισμα eins der Momente, durch welche er das Bewußtseyn von der Einheit Aller (auch dort ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα V. 4.) anre-

gen will. Sein Sinn ist also: wir alle sind durch den Akt der Taufe in einen Leib vereinigt, sind alle Einer Taufe theilhaft geworden, um hinfort ein einziger Leib zu seyn, also = ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸ γενέσθαι ἓν σῶμα, aber mit nachdrücklicher Kürze so ausgesprochen, daß der Akt der Taufe selbst diese Vereinigung gewirkt zu haben scheint, zu welcher doch die Christen sich nur innerlich bewogen fühlen sollen. Aber auch der Beisatz ἐν ἑνὶ πνεύματι verdient Beachtung. Schon Johannes hatte verkündiget, daß Einer nach ihm kommen werde, ὃς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Matth. III, 11.). Und von denen, welche auf Christum getauft waren, wurde angenommen, daß sie insgesammt den h. Geist empfangen hätten, also zugleich mit der Eintauchung in's Wasser mit dem Geiste gleichsam übergossen worden seyen, eben so wie Christus bei der Taufe im Jordan (Matth. III, 16. Mark. I, 10. Luk. III, 22.). Und diese mit der Wassertaufe verbundene Geistestaufe mußte für P., den Mann voll Geistes, offenbar Hauptsache seyn. Daher sagt er auch hier, die durch die Taufe bezweckte Vereinigung aller in Einen Leib sey durch den Einen Geist, den sie dort empfangen, zur Wirklichkeit gediehen. — Um aber Eine Person zu seyn, müssen sie nicht nur Ein Leib seyn, sondern auch, wie jede Person aus Leib und Geist besteht, Ein Geist. Daher weist der Ap. auch dieses nach, indem er hinzufügt: ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, wir sind mit Einem Geiste getränkt worden, welcher nun das Princip unsers Lebens ist, haben also nur Einen Geist, und sind so Ein Leib und Ein Geist, d. h. ein einziger geistiger Mensch. Sieht man nun, wie er die Vereinigung zu Einem Leibe an das Symbol der Taufe angeknüpft hat, so fühlt man ein Bedürfniß, auch hier einen bestimmten Akt aufzusuchen, durch welchen diese Tränkung mit dem Geiste erfolgt sey. Man findet keinen andern als den Genuß des Kelchs im Abendmahl, und wirklich haben die meisten Ausleger an ihn gedacht. Der Grund dagegen, daß man nicht begreifen würde, warum er dann nur einen Theil des Abendmahls genannt haben sollte, da doch auch der Genuß des Einen Brodes als Verbindungsmittel gedeutet werden könne und X, 17. von ihm selbst gedeutet werde, dieser Grund wird mir zwar durch die Bemerkung nicht widerlegt, daß er den Theil nenne und das Ganze meine, wohl aber könnte dagegen gelten 1) daß er ja auch K. X. nur des Einen Theils gedenkt, mit Uebergehung des andern, und 2) daß es ihm hier nicht darauf ankomme, mehrere Argumente für die Einheit des Leibes, sondern auch für die Einheit des Geistes eins zu haben, und folglich, wenn ihm hierzu nur der Kelch zu dienen schien, auch von diesem allein zu sprechen berechtigt war. Dennoch aber zweifle ich

an der Richtigkeit dieser Annahme, und zwar aus zwei Gründen: 1) finden wir nirgends eine Spur davon, daß man dem Abendmahle eine Kraft beigelegt, dem Menschen den heiligen Geist zu verleihen; wenigstens haben wir oben K. XI. gesehn, daß P. es als Erinnerungsmahl betrachtete, woraus selbst keine Wahrscheinlichkeit einer solchen Ansicht bei ihm entsteht, und 2) wenn er etwas der Art im Sinne hätte, würde er von der täglich wiederholten Handlung gewiß nicht den Aorist gebraucht haben, welcher das ποτισθῆναι als ein geschehenes, und zwar Ein Mal geschehenes bezeichnet *). Daher glaube ich, er meine gar nichts anders als den Empfang des heiligen Geistes, der als ein einmaliges Ereigniß für jeden Einzelen gedacht wird, und den er leicht als ein Getränktwerden betrachten konnte, da ja die Ertheilung desselben als eine Ausgießung von jeher bezeichnet worden war. Haben wir nun aber alle Einen Geist erhalten, und ist dieser Geist von da an, was der Geist im Menschen seyn soll, nehmlich Princip des Lebens, so sind wir offenbar alle zusammen eine einzige Person, und die Einzelen können sich nur noch als Theile dieser Collektivperson betrachten.

V. 14 ff. Nachdem so der Beweis geführt ist, daß alle Gläubigen Eine moralische Person seyen, kehrt P. wieder ganz zum Gleichnisse zurück, wozu er sich durch Wiederholung des Satzes, der Leib sey nicht Ein Glied sondern viele, die Bahn eröffnet. Die Part. ist nicht caussal, sondern explicativ, = nehmlich. Der Sinn: zum Wesen eines σῶμα, eines organischen Leibes, gehört, daß er Glieder habe, Glieder aber kann er nicht nur eins, sondern bloß mehrere (und verschiedene) haben. Hierauf werden V. 15. 16. — ohne Verbindung, die durch οὖν gemacht werden könnte — einzele Glieder personificirt, als wollten sie sich als Theile des Ganzen darum nicht anerkennen, weil sie nicht gerade dies oder jenes Glied seyen, diese oder jene Verrichtung haben. ὅτι in beiden Versen macht caussalen Vordersatz, was freilich bei P. nicht oft geschieht (s. zu X, 17.), aber doch hier nothwendig ist, wogegen das die fremde Rede einführende ὅτι, wie Billr. gegen de Wette bemerkte, bei P. gar nicht vorkommt. Fragen, die sich in Griesb. Texte angedeutet finden, würden die Sätze affirmativ machen, was sie schlechterdings nicht seyn können. παρὰ τοῦτο, deßhalb, s. Raphel.

---

*) Billroth, obwohl die Beziehung aufs Abendmahl ebenfalls läugnend, aber dafür an die „fernere Ernährung und Bildung im Christenthum" und „an sämmtliche Heilsanstalten und Segnungen des Christenthums" denkend, vergleicht, um den Anstoß des Tempus zu entfernen, das ἔπιον X, 3., bedenkt aber nicht, daß dort doch immer von etwas vergangenem die Rede war, hier aber von noch gegenwärtigen Dingen seyn würde.

und Winer (S. 342.). Sinn: Gesetzt auch daß (ἐάν s. IV, 15.) ein Glied dadurch, daß es nicht dies oder jenes sey, seine Verbindung mit dem Ganzen und Unterordnung unter dasselbe verkennen wollte, so kann doch diese Verkennung nicht die Wirkung haben, die Verbindung selbst aufzuheben. Die Anwendung ist unsicher, weil wir den Stand der Sache nicht kennen, sondern erst aus dem Gleichnisse abnehmen möchten, und doch nicht wissen, wie genau es auf die Sache paßt, die es abbilden soll. Gab es vielleicht Gemeinglieder, welche in dem Falle, daß ihnen gewisse Verrichtungen nicht übertragen würden, sich von der Gemeine loszureißen drohten? Oder straft P. nur den Stolz derer, die, weil sie vorzüglichere Gaben zu besitzen meinten, ganz zu vergessen schienen, daß sie nicht die Gemeine selbst, sondern nur deren Glieder seyen? Im letzten Falle sind die Beispiele nicht gut gewählt, wiefern der Fuß für geringer gehalten wird als die Hand, das Ohr für geringer als das Auge, wie denn auch im Folgenden auf die Nothwendigkeit der geringern Glieder gedrungen wird. So scheint V. 17. den Zweck zu haben, das Hinzudrängen zu den für höher gehaltenen Verrichtungen durch den Gedanken zu verbannen, daß die Vollständigkeit des Organismus dabei untergehn, die ebenfalls nothwendigen geringeren Dienste ungeleistet bleiben würden. Denn das Gehör gilt für geringer als das Gesicht, der Geruch als das Gehör, νῦν aber hat den Sinn: wo würde es bleiben? d. h. es wäre aus damit. Der Satz scheint übrigens als Obersatz zu gelten, V. 18. als Untersatz, wozu der Schluß gehört, den er nicht ausspricht: und dadurch wird die Vollständigkeit des Organismus und seiner Verrichtungen erhalten. Eben so gehören V. 19. 20. zusammen. Der Satz: wenn alles Ein Glied wäre, hat offenbar nur den Sinn: Wenn anstatt eines mit vollständigen Sinnen und übrigen Organen versehenen Körpers ein solcher da wäre, welcher entweder nur Gesicht, oder nur Gehör u. s. f. darböte, so wäre es so gut als ob nur ein Glied wäre, denn der Körper, d. h. der Organismus, wäre dahin. Nun aber, setzt er dem entgegen, sind viele Glieder, aber (nur) ein Leib. Auch hier scheint der Schluß der seyn zu sollen: durch diese Mannigfaltigkeit in der Einheit wird das Ganze erhalten.

V. 21 ff. Bis hierher wurde das Verhältniß der Theile zum Ganzen betrachtet, nun geht die Darstellung zu dem der Glieder unter einander über. Auge und Haupt im Gegensatze zu Händen und Füssen sollen offenbar als edlere Theile gelten. Also der Sinn: Im körperlichen Organismus können die edleren Theile der minder edlen nicht entbehren; die Anwendung: in der christlichen Kirche dürfen die, welche höhere Charismen empfangen haben, und zu bedeutenderen Verrichtungen berufen

sind, diejenigen Brüder nicht verachten oder für unnütze Glieder ansehn, welche nur zu geringeren Diensten die erforderliche Tüchtigkeit erhalten haben, sondern vielmehr

V. 22. τὰ δοκοῦντα — ὑπάρχειν, eine ungenaue, aber mehrmals vorkommende Wortstellung für τὰ μέλη τ. σ. τὰ δοκοῦντα ἀ. ὑπ. vgl. Röm. VIII, 18. Xen. Hell. IV, 3, 15. οἱ ἐν Λακεδαίμονος νεοδαμώδεις συστρατευσάμενοι αὐτῷ. Philo de op. mundi p. 4. τὰ τῆς μελλούσης πόλεως ἀποτελεῖσθαι μέρη σχεδὸν ἅπαντα *). Unter den schwächeren Gliedern verstehn Heyd., Billr., A. die Augen, Ohren u. dgl.; aber dann stimmt V. 22. nicht zu 21. wo das Auge dargestellt wird, als wolle es aus Stolz auf höheren Werth die Hand verachten. Dies darf nicht geschehn, sagt P., sondern u. s. w. Hier scheint nun unmöglich, daß unter den Gliedern, die zwar schwach aber nothwendig seyen, das Auge mit erscheine, das doch so eben andre für unnütz erklärt hat; vielmehr müssen entweder Hände und Füsse gemeint seyn, in welchem Falle ἀσθενὴς nicht schwach, sondern gering, unscheinbar oder etwas der Art bedeuten müßte, oder Auge und Haupt nur als Repräsentanten des allgemeinen Begriffs edeler Theile, unter den ἀσθενέσιν aber etwa die inneren, zur Ernährung des Menschen erforderlichen Theile, die schwach zugleich und unedel sind, gedacht werden. Zu fester Entscheidung fehlen ausreichende Gründe. So auch V. 23. wird sich kaum ermitteln lassen, ob die ἀτιμότερα dieselben oder andere sind als die ἀσχήμονα, diese letztern aber sind ohne Zweifel diejenigen, deren Verhüllung die Schaam gebietet, und in diese setzt er die εὐσχημοσύνην, deren sie theilhaft, die εὐσχήμονα aber nicht bedürftig sind. Was er sagt, und angewendet wissen will, ist das: im körperlichen Organismus sind die schwächsten Theile die unentbehrlichsten, die unscheinbarsten die welche am meisten geschmückt werden (durch Kleidung u. dgl.), die unehrbarsten die, auf welche der Schicklichkeitssinn die meiste Aufmerksamkeit verwendet. V. 24 f. lehrt er uns eine in der Einrichtung und Anordnung (dies ist das συγκεράσαι) des Leibes liegende Absichtlichkeit Gottes erkennen. Die Art der Anwendung wird durch das Participialglied ausgedrückt — er hat den Leib so zusammengesetzt, daß er gab —, das ὑστερούμενον, der zurückbleibende, geringere Theil (s. I, 7.), sind natürlich alle für unedler geachtete Theile des Organismus, und die größere Ehre, die ihnen durch Bekleidung, Verhüllung u. dgl. widerfährt, bezeichnet er als von Gott ihnen verliehen, um nun

*) So der Sylburgische Text. In Mangeys Ausg. sind die Wörter ἀποτ. und πόλεως umgestellt, was ich, auch wenn es Auktorität haben sollte, doch für eine überflüssige Verbesserung halte.

den Zweck davon angeben zu können, der ihm bei der Lage der Dinge in Korinth Hauptsache war, ἵνα μὴ ᾖ — τὰ μέλη, Worte in welchen man deutlich sieht, wie sein Gemüth ganz auf die dortigen Verhältnisse hingerichtet ist, wo Spaltung herrschte, und weit entfernt, gleichen Sinnes auf das gegenseitige Beste bedacht zu seyn — das besagen in gehaltvoller Kürze die Worte τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλ. μεριμνᾶν, eigentlich zweierlei, nehmlich zuerst τὸ αὐτό, alle dasselbe, und dann zweitens dies ὑπὲρ ἀλλήλων —, Jeder nur das Seine suchte, seinem Sinne folgte, seine Anerkennung, Erhebung, Bevorzugung begehrte und anstrebte. In dieser Richtung seines Gemüths kann auch der Grund liegen, warum er nicht den Singular μεριμνᾷ sondern den Plural μεριμνῶσιν schrieb. Endlich aber hält er ihnen V. 26. zur Beschämung und Nacheiferung die schöne Harmonie vor, die im Organismus des Leibes herrschend sey: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle mit, wenn Eins verherrlicht wird, freuen sich alle mit.

V. 27 ff. Die Anwendung. Alles oben gesagte gilt vom Organismus eines Leibes; Ihr seyd ein solcher, nehmlich Christi — dies liegt in der Stellung von Χριστοῦ nach ἐστὲ σῶμα; doch wäre die Ordnung von G., σῶμά ἐστε, noch vorzüglicher —; also gilt alles auch von Euch. Aber ein Leib sind sie nur als Ganzes, als Gemeine, die Einzelen sind nur Glieder, und je weniger sie vom Gefühle dieses Verhältnisses durchdrungen waren, desto mehr that es Noth, daß er sie eben daran erinnerte. Diese Erinnerung also muß sein Zweck seyn bei den Worten καὶ μέλη ἐκ μέρους. Diese haben sehr verschiedene Auslegung erfahren. Die Lesart ἐκ μέλους gäbe einen recht guten Sinn, nehmlich den auch von Semler aufgestellten: Glied an Glied geknüpft, ein aus Gliedern zusammengefügtes Ganzes (Billr. vgl. Eph. IV, 16.); aber sie hat zu geringe Auktorität, um nicht für zufällig entstanden oder einen aus der Empfindung der Schwierigkeit des gewöhnlichen Textes hervorgegangenen Verbesserungsversuch zu gelten. Chrysost. Erklärung: Ihr seyd Glieder von einem Theile des σῶμα, wiefern nehmlich nur die Gesamtkirche der Leib Christi selbst, jede einzele Gemeine bloß ein Theil desselben sey, ist zwar grammatisch möglich, aber dem Zweck des Apostels eben so wenig als den vorhergehenden Worten angemessen, in welchen er ja sie, nehmlich die Gesammtheit, ein σῶμα genannt hat. Mosheim wollte als μέλη nur diejenigen anerkennen, welche Charismen besäßen, und da dies nicht alle wären, so gründete er darauf seine Uebersetzung: Ihr seyd zum Theil Glieder; und allerdings bedeutet ἐκ μέρους dies (vgl. XIII, 9 f.); aber jene Annahme war unrichtig. Die Meisten vereinigen sich, verschieden modi-

ficirt, in der Erklärung: ihr, die Einzelen; also = οἱ κατὰ μέρος, wie Grotius, dem Sinne nach richtig, aber nicht so gut grammatisch begründet, wie Wahls und Billroths Auslegung: im Einzelen, = das Einzele betrachtet im Gegensatz gegen das Ganze, welcher ich unbedingt beitreten zu müssen glaube.

V. 28. Den Anfang seiner Darstellung des kirchlichen Organismus macht P. durch οὓς μὲν so, daß man sieht, er wollte eigentlich οὓς δὲ nachfolgen lassen. Im Schreiben nun kam er darauf, eine Zählung und Rangordnung der verschiedenen Glieder eintreten zu lassen, und setzte in's erste Glied, ohne den Anfang auszutilgen, πρῶτον hinein; dadurch wurde es unmöglich, in der ersten Construktion fortzufahren, er gab sie also auf, und fuhr in der zweiten fort, bis er auch dieser sich entledigte, und zu zählen aufhörte. Einen ähnlichen, aber minder vollständigen Catalog der kirchlichen Gaben und Verrichtungen giebt er Eph. IV, 11., und beide müssen verglichen werden. Den ersten Rang weist er an beiden Stellen den ἀποστόλοις an. Zu eng würde man den Begriff auffassen, wenn man mit Einigen bloß an die Elfe und ihn selbst, zu weit, wenn man mit Andern an alle apostolischen Gehülfen denken wollte. Ihm ist Ap. wohl gewiß nur der, welcher den Beruf hat, selbstständig als Bote Christi und von ihm verordnet, in engerem oder weiterem Kreise das Evangelium zu predigen, wer aber dies wesentliche Merkmal an sich trägt, ist es ihm gewiß, und ich halte ihn weit entfernt von der Anmaßung, Christo vorschreiben zu wollen, daß er außer den schon berufenen nicht auch noch manchen andern, und immer neue Apostel senden dürfe. προφῆται stehn auch in der Parallelstelle am zweiten Platz, und dort habe ich sie als christliche Prediger darzustellen gesucht, den Aposteln gleich in der Ergriffenheit vom Geiste und in der Thätigkeit des Predigens, von ihnen verschieden durch den Mangel des Auftrags zur Verkündigung unter den Ungläubigen, jeder Apostel mehr oder minder Prophet, aber der Prophet kein Apostel. Bei K. XIV. wird von der προφητεία noch mehr zu sprechen seyn. Während nun Eph. IV, 11. den Proph. εὐαγγελισταί, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι folgen, treten hier an die dritte Stelle διδάσκαλοι, unter denen die εὐαγγελισταὶ leicht mit begriffen werden können. Unter diesen Lehrern denkt man am sichersten Solche, welche zwar das allen Christen gemeine πνεῦμα hatten, aber nicht wie die Propheten διὰ τοῦ πνεύματος sprachen, sondern was sie wußten, gedacht, erforscht, kurz verständig erkannt hatten, in menschlich verständiger Form an Andere mittheilten. In der Epheserstelle schließt die Aufzählung mit

den διδασκ., hier werden noch einige Charismen genannt, aber nicht mehr als Personalbenennungen, sondern in Abstraktis, wie es denn theils wirklich keine solche Namen gab, theils auch diese Charismen nicht die einzige Beschäftigung bestimmter Personen waren. δυνάμεις s. oben V. 10., als Abstr. p. Conkr., Wunderthäter, was Apostel und Propheten ebenfalls, überhaupt gewiß keine besondere Gattung von Personen waren. Die χαρ. ἰαμάτων s. V. 9. ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, etwas dunkle Ausdrücke, da sie bei P. nicht wieder vorkommen, und kein Zusammenhang uns einen Anhaltspunkt für ihre, besonders des ersteren, Deutung giebt. ἀντιλαμβάνεσθαι, etwas ergreifen, anfassen, für welchen Zweck es sey, u. a. um Hülfe zu leisten, daher helfen, sich Jemandes annehmen, vgl. Weish. II, 18. 2 Makk. XIV, 15. Luk. I, 64. Apg. XX, 35. Also ἀντίλημψις, Hülfleistung, vgl. 2 Makk. VIII, 19.; auch Sorge für etwas K. XI, 26. vgl. 23. Daher die gewöhnlichste Ansicht die, daß P. das Amt der Diakonen, die Sorge für die Armen und Kranken meine, also auch die Fähigkeit dazu als ein Charisma betrachtete. Auch, da er die διακονία dafür nicht brauchen konnte, da ihm das Wort eine viel weitere Bed. hatte, konnte er am Ende kein besseres als dieses finden. Andre Deutungen, z. B. praesides presbyterii (Grot.), Ausleger der Glossen (Heum.) verdienen kaum Beachtung. κυβερνήσεις, gubernationes, die Gabe der Regierung, im Plural, weil P., obwohl das Abstr. brauchend, doch die verschiedenen Personen, denen sie zu Theil wird, im Gemüthe hat. So wenig wir nun über diese Gabe etwas ganz gewisses sagen können, so ist doch noch immer das wahrscheinlichste, daß er die Befähigung meine, als πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος die Gemeine zu regieren, und die Vorstellung, als rede er nur von der Verwaltung des zeitlichen Gutes derselben (Theoph., Lap., Calov, Semler), ist, als zu eng, eben so sehr zu verwerfen als Mosheims Vorstellung, das Wort bezeichne die διακρίσεις πνευμάτων (V. 10.), und andre ähnliche. Freilich muß es auffallen, daß er nach unsrer (der gewöhnlichsten) Erklärung nicht allein die Vorsteher nach den Armenpflegern und Krankenwärtern, sondern selbst nach Lehrern und Wunderthätern folgen läßt; aber theils konnte es darum geschehen, damit kein Dünkel höherer Würde aus einer andern Rangordnung erwüchse, theils auch weil zu dieser Verrichtung zwar Befähigung durch den Geist Gottes, nicht aber ein außerordentliches Maß dieses Geistes für erforderlich gehalten wurde. Noch tiefer, zu allerletzt, und von der προφητεία weit entfernt, stehn die γένη γλωσσῶν, und Chrys. scheint Recht zu haben, P. habe ihnen diesen untersten Platz in der bestimmten Absicht angewiesen, den gerade

auf dieses Charisma eingebildeten Korr. schon durch diese Stellung den geringen Werth desselben anschaulich zu machen.

V. 29 f. Wenn hier der Ap. in einer Reihe von Sätzen fragt, ob Alle Apostel u. s. w. sind, so leuchtet zuerst ohne Erinnerung ein, daß der Sinn der Fragen negativ sey; fragen wir aber, warum er sie auf Etwas aufmerksam mache, was nicht nur sie selbst ja sahn und wußten, sondern was auch zum Theil Gegenstand ihrer Unzufriedenheit und ihrer Spaltung war, so werden wir begreifen, nicht das könne sein Zweck dabei seyn, die Erscheinung selbst ihnen zum Bewußtseyn zu bringen, sondern sie von der Nothwendigkeit der Erscheinung zu belehren, wie nehmlich auch in der Gemeine eben so wenig alle Glieder Eine Verrichtung haben können, als in einem körperlichen Organismus. Die Worte besagen dies freilich nicht, er scheint daher vorauszusetzen, daß sie selbst aus seinem obigen Gleichnisse die Lehre gezogen haben werden, daß die Unterschiede, welche Gott geordnet habe, heilsam und zum Bestehn des Ganzen nothwendig seyn, und kein Recht begründen, daß Einer über den Andern sich erhebe. δυνάμεις wollen H. Steph., Knatchb., Homb., Flatt, Billr., A. als Akkus. betrachten, und von dem folgenden ἔχουσιν abhängig machen, um nicht annehmen zu müssen, daß er Personen δυνάμεις nenne; allein erstlich ist in solchem Falle gewöhnlicher, das Verbum, das zu zwei Sätzen gehört, in den ersten zu stellen, sodann dürfte es, um so bezogen zu werden, nicht zwischen χαρίσματα und ἰαμάτων eingeschoben seyn, endlich konnte er ja wohl von menschlichen Personen eben sowohl einmal das Abstr. brauchen, als er so manchmal höhere Wesen ἀρχάς, ἐξουσίας, δυνάμεις, nennt, oder die Samaritaner von Simon Magus sagten: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη (Apg. VIII, 13.). Die letzte Frage: μὴ π. διερμηνεύουσιν; könnte dem Beisatz in V. 28., wo Syr. phil. Arm. Vulg. A. ἑρμηνείας γλωσσῶν hinzugefügt haben, einiges Gewicht zu ertheilen scheinen, wie denn wirklich Heydenreich die Ueberzeugung ausspricht, daß P. selbst diese Worte geschrieben habe, wenn nicht eines Theils die Auktorität dafür viel zu unbedeutend wäre, andern Theils die Auslassung der ἀντιλήψεων und κυβερνήσεων uns belehrte, daß es ihm gar nicht darum zu thun gewesen, seine Fragen jener Aufzählung vollständig anzupassen.

V. 31. ζηλοῦν hat hier die Bedeutung des Strebens nach einer Sache, wie aus der Vergleichung von XIV, 1. Weish. I, 12. hervorgeht. Wiefern nun P. von einem ζηλοῦν in Bezug auf χαρίσματα spricht, hat er dieselben offenbar für Etwas gehalten, das, obwohl χάρισμα, also von Gott geschenkt, doch zugleich auch mehr oder minder — worüber er sich nicht

erklärt — vom Wollen und Streben des Menschen abhängig sey, was gegen V. 11. zu streiten scheint. Da wir hierüber gar kein eigenes Urtheil haben, so dürfen wir uns auch nicht, wie die dogmatischen Ausleger, durch sein ζηλοῦν zu irgend einer Bestimmung derjenigen Charismen, welche von Menschen erstrebt werden können oder nicht, verleiten lassen, sondern haben vielmehr anzuerkennen, daß P. auch hier wie überall nicht den Menschen als todte Maschine, sondern ein Zusammenwirken der menschlichen Freiheit und des göttlichen Geistes denke, das, obwohl vielleicht dem streng consequenten Systeme widersprechend, und in seinem Wesen schwer oder unmöglich aufzuklären, doch für das sittliche Leben unerbittlich gefordert wird. Doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß er XIV, 1. den Unterschied macht: διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά. Hier ist in den Verbis selbst ein Gegensatz, und da διώκειν dasjenige ist, welches er vom freien, rein selbstthätigen Streben braucht (vgl. Phil. III, 12. 14.), so läßt sich wohl annehmen, er wolle durch ζηλοῦν ein mehr vom göttlichen Willen abhängiges, mehr in Wunsch und Begehren, oder auch Bitte, als in freier Thätigkeit bestehendes Streben andeuten. Was nun die χαρίσματα selbst anlangt, die er τὰ μείζονα (κρείττονα) nennt, so wissen wir freilich nicht gewiß, welche er meine. Die gewöhnliche Auslegung nimt sie als die nützlicheren, also z. B. die Prophetie im Vergleich zum Glossenreden, aber Billroth hat Recht mit der Behauptung, daß dabei kein rechter Zusammenhang herauskomme, daher er selbst diese χαρ. von den aus der Liebe entstehenden Früchten verstehen will, welche P. in uneigentlichem, höheren Sinne Charismen nenne. Doch auch damit kann ich mich nicht befreunden, weil seine Leser diesen Sinn unmöglich mit den Worten verbinden konnten, und das folgende καὶ ἔτι auch nicht geeignet ist, jene Schilderung der Liebe als Erklärung dieser Worte darzustellen. Vielmehr lehrt uns dies die Liebe als etwas von den χαρ. verschiedenes betrachten. Ich betrachte die Sache so: Erstlich steht der ganze Vers nur als Uebergangsglied da, um sich zu K. XIII. den Weg zu bahnen, zweitens hätte man das ζηλοῦτε nicht als Befehl nehmen sollen, denn durch einen solchen träte er mit dem bisher Gesagten in offenbaren Widerspruch, sondern als Zugeständniß, κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν, wie so Manches K. VII. δὲ dient nur zur Trennung vom Vorigen, und er sagt: Immerhin aber mögt ihr nach den größeren Charismen streben, d. h. wer nur zu geringem Dienste befähigt ist, mag immerhin — versteht sich ohne Neid und Selbstsucht — darnach streben, ob ihm der Geist die Tüchtigkeit auch zum höhern verleihen wolle. Dieses Streben war weder unsittlich, noch dem Gesagten widersprechend,

vielmehr unentbehrlich, wenn nicht Trägheit und Indolenz in der Gemeine Platz ergreifen sollte. Da man aber einen Befehl zu sehen glaubte, wurde frühzeitig μείζονα durch κρείττονα erklärt, weil jenes unstatthaft schien, und bald kam dieses in den Text. — Καὶ ἔτι — δείκνυμι. καθ' ὑπερβ., eigentlich Adverbium, über die Maßen sehr, vgl. Röm. VII, 13. Gal. I, 13. 2 Kor. I, 8. An unsrer Stelle wird es gewöhnlich adjektivisch = ὑπερβάλλουσαν gefaßt, ein ganz vorzüglicher, der allerbeßte Weg. Nur wenige Ausl. (z. B. Grot., Billr.) verbinden es als Adverbium mit dem Verbum, Grot. in dem Sinne: ex superabundanti, noch zum Ueberfluß, Billr. aber: auf überschwängliche Weise, nehmlich durch Darstellung der Vortrefflichkeit der Liebe. Dagegen ist einzuwenden: 1) daß die Grotius'sche Auffassung im Gebrauche keine Rechtfertigung findet, und überdies es gar nicht P. Meinung seyn konnte, seinen Lesern die begeisterte Schilderung der Liebe und ihrer alle Erkenntniß, alle Kräfte und Tugendübungen überragenden Erhabenheit als Etwas darzubieten, was er ihnen nur zum Ueberflusse, als eine außerwesentliche Zugabe vorhalten wolle; 2) daß die Worte zwar bedeuten können, was Billroth will, aber P. nicht damit umgeht, ihnen seine Darstellung als vorzüglich anzupreisen, sondern ihnen die Liebe als das höchste Gut des Menschen an's Herz zu legen. Die adjekt. Fassung, deren grammatische Möglichkeit B. bezweifelt, scheint mir von dieser Seite keiner Schwierigkeit zu unterliegen, von Seiten des Sinnes aber jeder Anforderung zu genügen. Nur muß man nicht, wie bisher geschehn, ὁδὸς als Weg zu einem Ziele, nehmlich zur Erlangung der höheren Charismen, verstehen, was weder nothwendig ist, da ὁδὸς überhaupt und namentlich im biblischen Gebrauche nur einen Weg bezeichnet, um darauf zu gehn, so daß das Christenthum der Weg schlechthin genannt wird (Apg. IX, 2. XIX, 9. al.); also der Ap. nur sagt: ich zeige Euch einen noch weit bessern Weg, auf dem ihr wandeln mögt, nehmlich den Weg der Liebe welche allen Besitz der Charismen weit übertrifft. Das Präsens darf nicht auffallen, da es von dem gesagt wird, was nun sofort erfolgen soll. Nur die Verbindung durch καὶ erregt noch einige Bedenklichkeit. Nach einem Imperativ bietet dies eigentlich den Sinn: Wenn Ihr das thun oder gethan haben werdet, so u. s. w., der hier nicht Statt finden kann, da er weder δείξω geschrieben hat, noch mit der Ausführung wartet bis die Bedingung erfüllt seyn wird. Wir erwarten eine adversative Wendung, wie ἐγὼ δέ, oder auch ἀλλ' ἔτι κτλ., und nur höchst ungern würden wir καὶ durch aber erklären. Doch auch die gegebene Auslegung können wir nicht aufgeben, und müssen folglich eingestehn, daß wir nicht wissen,

wie es zugegangen, daß P. nicht die Anknüpfungsform gewählt, welche der Gedankengang erwarten ließ.

Dreizehntes Kapitel.

Der Inhalt dieses ganzen Kapitels ist kein anderer als, mit des Ap. eigenen Worten ausgedrückt, die Darstellung des vorzüglicheren Weges, oder die Ausführung des Satzes, daß die Liebe dasjenige Gut des Christen sey, ohne welches kein Charisma und keine Tugend wahren Werth verleihe, das beßte und höchste seiner Güter, die Mutter aller wahren Tugend, und ihm bleibend wenn jedes andere Gut ihn verlasse. In den ersten drei Versen zeigt er, wie ohne die Liebe alles andere keinen Werth verleihe, und zwar so, daß er, vom Niederen zum Höheren aufsteigend, das von den Korr. überschätzte Vermögen der Glossen auf der untersten Stufe erscheinen läßt.

V. 1. ἐὰν hat hier und V. 2. 3. die Bedeutung εἰ καὶ mit Opt., etiamsi. Vgl. IV, 15. γλῶσσαι können hier nur Sprachen seyn. Der Art. fällt auf, weil er doch ἀνθρώπων γλώσσῃ wirklich spricht, die Sprache der Engel sicher nur als Eine denkt. Aber die Sache ist diese: Vollständig sollte er sich so ausdrücken: wenn ich auch alle Sprachen spräche, nicht nur die der Menschen, sondern auch — was gewiß eine höhere Gabe wäre, höher als Euer so hoch geachtetes γλώσσαις λαλεῖν — die der Engel, dies aber hat er verkürzt, und da er nun πάσαις nicht mehr sagen konnte, wiefern die der Engel nur Eine ist, dies weggelassen, aber den Art. beibehalten. Der Sinn offenbar hyperbolisch = wenn ich auch alle möglichen Sprachen sprechen könnte, aber keine Liebe hätte. γέγονα χ. ἠχῶν, so bin ich ein tönendes Erz, d. h. nichts besser als ein solches. Für γέγονα sollte eigentlich εἴην ἄν gesetzt seyn. Es scheint, der Gedanke, daß die Korinther mit ihrem Glossenreden ohne Liebe wirklich nichts besser sind, hat ihn bewogen den Indik. zu brauchen; das Tempus aber, ich bin es geworden, enthält die Andeutung, daß der Mensch durch den Empfang dieses Vermögens, wenn die Liebe nicht hinzutrete, oder vorher schon vorhanden sey, diese Eigenschaft annehme. κύμβ. ἀλαλάζον, eine lärmende Cymbel. Das Verb. ἀλαλάζειν, eigentlich nur den Schlachtruf der zum Kampfe anstürmenden Krieger bezeichnend, wurde auch vom Klang musikalischer Instrumente gebraucht, vgl. Eur. Hel.

1352 (Matth.) *δέξατό τ' εἰς χέρας βαρυβρόμον αὐλόν, τερφθεῖσ' ἀλαλαγμῷ.* Kykl. 65. *τυμπάνων ἀλαλαγμοί.*

V. 2. werden im Vordersatze zwei Gaben zusammengestellt, prophetische Wissenschaft und Wunderkraft, von beiden die höchsten denkbaren Grade, um auch in Bezug auf diese den Nachsatz auszusprechen, daß ohne Liebe sie ihrem Besitzer keinen Werth verleihen. *προφ. ἔχειν*, das Vermögen der Prophetie besitzen; schon überhaupt wird dies als ein hoher Grad der Wissenschaft gedacht, aber er verstärkt es durch *εἰδέναι πάντα τ. μυστ.*, wiefern es wohl genug für einen Propheten ist, wenn er eins und das andre Mysterion durchschaut. Noch mehr: *πᾶσαν τὴν γνῶσιν.* Will man hier das Verbum *εἰδῶ* urgiren, so muß *γνῶσις* objektiv verstanden werden, von den Gegenständen des Erkennens; doch läßt sich leicht annehmen, daß P. ein Zeugma anwende, um nicht von *εἰδῶ* zu *ἔχω* zurückzukehren. Das zweite ist die *πίστις*, als deren höchstes Werk er Versetzung von Bergen nennt. Mit Recht wird darunter der Glaube verstanden, welcher als Ursache des Vermögens, Wunder zu thun, auch von Jesus gefordert zu werden pflegte, und zwar mit eben dieser Verheißung, die dem Ap. leicht durch Tradition zugeflossen seyn konnte, obwohl eben so möglich, daß beide den Ausdruck: Berge versetzen, aus Einem Quell, der Sprache ihres Volks, entlehnten. Vgl. XII, 9. Sinn des Ganzen: Wenn ich auch alle Grenzen menschlichen Wissens und Vermögens überschritte, und doch keine Liebe hätte, so fehlte mir aller wahre Werth.

V. 3. Vom Wissen und Vermögen schreitet der Ap. zum Thun empor, das ihm, dem praktischen Manne, als etwas Höheres erscheinen mußte; doch nur, um auch dem höchsten Tugendwerke, das von Liebe entblößt sey, allen Werth abzusprechen. *ψωμίζειν τι* heißt freilich eigentlich: etwas in kleine Bissen zertheilen, und darauf gründete schon Chrys. die Deutung, P. spreche nicht nur von Hingabe des Vermögens an die Armen überhaupt, sondern von so aufopfernder Hingabe, daß der Hingebende selbst die Sorge für die Vertheilung bis in die kleinsten Einzelheiten übernehme, allein schon die Beispiele bei Bretschneider aus der LXX. zeigen zur Genüge, daß der Begriff des Verbi im bibl. Dialekt nicht so scharf zu nehmen sey, und wir uns mit der Hingabe zur Unterstützung der Armen überhaupt zu begnügen haben. Daß er übrigens gerade dieses Beispiel wählt, kommt wohl daher, weil ein solches zu wählen war, was sich durch äußeren Schein als ein Werk der höchsten Liebe darstellte, Almosen geben aber namentlich bei den Juden in unglaublich hoher Achtung stand. — Ein zweites: *ἐὰν παραδῶ — καυθήσωμαι.* Die kritisch unantastbare

Form καυθήσωμαι ist wieder ein Beweis, daß der Dialekt des N. T. sich auch einen Conjunktiv des Futurs erlaubte; s. zu IX, 18. Winer Gr. S. 69. Was aber der Ap. unter der Hingabe des Leibes zum Verbrennen meine, darüber sind die Ansichten getheilt. Bei weitem die meisten Ausl. von Chrys. bis Heydenr. verstehn die Hingabe zu den Qualen oder dem Tode des Märtyrers, Erasm., Beng., Baumg., Flatt, Scholz, Aufopferung zum Besten Anderer, Lap. nimt es ganz allgemein, so daß Märtyrertod und Selbstaufopferung darin enthalten sey, Semler dachte an die Gefahren, die mit manchen Kirchenämtern verbunden waren, Mich., Schulz, an Hingabe in Sklaverei, also: sich brandmarken lassen, Zach. fand darin einen starken Glauben, der sich selbst in's Feuer stürze in der Zuversicht göttlicher Erhaltung. Die drei letzten Deutungen haben gar nichts für sich, gegen die erste läßt sich einwenden, erstlich, daß in einer Zeit, wo Verfolgungen bis zum Märtyrertode wenigstens in der Heidenwelt noch gar nicht eingetreten waren, auch der Gedanke an eine solche Todesart noch fern zu liegen scheine, und zweitens, daß nicht nur P. mit keinem Worte darauf hindeute, daß die Hingabe für Christum geschehe, sondern auch die Paralleliſirung mit dem ψωμίζειν ein solches Werk erwarten lasse, das in seiner äußeren Erscheinung sich als Werk der Liebe darstelle. Will man daher nicht vielleicht der ganz allgemeinen Auffassung, als der sichersten, den Vorzug geben, so erscheint wohl als das Beste, an eine Hingabe seiner selbst zum Besten Anderer zu denken, bei welcher ein Mensch sogar sein Leben dem schmerzhaftesten Tode zu überliefern sich nicht scheue. — Hier sagt er im Nachsatz: οὐδὲν ὠφελοῦμαι, ich habe keinen Gewinn davon, nehmlich bei Gott, in dessen Augen eine solche That keinen Werth hat, den Vollbringer keines Lohnes würdig macht. Hiermit schließt der erste Theil der Darstellung; die Liebe erscheint als die Bedingung des Werthes jeder Gabe und jeder That.

V. 4 — 7. Zweiter Theil, der Preis der Liebe, und zwar erstlich als Mutter aller Tugenden, großentheils negativ, wie ja fast alles Lob, das wir im Leben spenden, nur in der Negation des entgegengesetzten Bösen bestehen kann. Von den aufgezählten Tugenden besteht das μακροθυμεῖν im Aufschieben des Zornes auch da wo gegründete Ursache zum Zürnen wäre, das χρηστεύεσθαι in Erweisung der innern χρηστότης, d. h. Güte, Milde, Gelindigkeit; ζηλοῦν umfaßt alle Bewegungen der Selbstsucht in Bezug auf den Besitz, den der Andere hat oder begehrt, Neid, Mißgunst, Eifersucht u. s. w. sammt ihren Ausbrüchen und Folgen. περπερεύεσθαι. Die Bedeutung des Wortes ist nicht völlig sicher, und der Erklärungen giebt es mehrere.

Vergleicht man jedoch die beßte unter allen Stellen, die wir haben, Cic. Att. I, 14. *), mit den minder brauchbaren, die aus Arrian Diss. III, 2. Antonin V, 5. dargeboten werden **), und den Gloſſen und Scholien, welche das Wort erklären ***), und bedenkt ſowohl die Nachbarſchaft von φυσιοῦται, in der es ſich hier befindet, als auch die große Wahrſcheinlichkeit, daß P. ſolche Fehler nenne, welche in Korinth im Schwange gingen, um durch ſein Bild von der ſie alle vermeidenden Liebe ſie zu beſſern, ſo würde man als die richtigſte Erklärung doch wohl annehmen, daß P. damit eine κενοδοξίαν meine, die ja zu Korinth ſo häufig war, ein Mühen und Streben, den Beifall Anderer, ſey es durch ſchöne Worte (das γλ. λαλεῖν) oder wodurch ſonſt, zu erhaſchen. So zeigt ſich auch ſofort der Unterſchied von φυσιοῦσθαι. Jenes iſt ein Streben nach Glanz und fremdem Beifall, dies ein Dünkel hohen Werthes, eine Einbildung ausgezeichneter Beifallswürdigkeit; aber beide gehn hervor aus Einer Quelle der Selbſtſucht, wiefern ſie durch den Ehrtrieb wirkt, und vertragen ſich nicht mit der Liebe, zu deren Weſen es gehört, daß ſie ihrer ſelbſt vergeſſe. ἀσχημονεῖν, unanſtändig handeln, vgl. VII, 36. Es iſt nicht unmöglich, daß P., indem er dies ganz allgemein ausſprach, an die verſchiedenen Unſchicklichkeiten dachte, die in Korinth vorgingen, z. B. das Auftreten der Weiber mit entblößtem Haupte. ζητεῖν τὰ ἑαυτοῦ, ein Thun, das in Korinth durchgängig anzutreffen war, und wogegen P. ſchon X, 24. gewarnt. παροξύνεσθαι, gereizt, erbittert werden, ſich reizen oder erb. laſſen. Den Unterſchied zwiſchen dem μακροθυμεῖν und dem μὴ παροξύνεσθαι ſcharf beſtimmen zu wollen, möchte zu weit getriebene Gründlichkeit ſeyn. οὐ λογίζεται τὸ κακόν. Auch dies wird ver-

*) Nachdem hier Cicero erzählt, wie Craſſus ſein Conſulat gelobt, und wie verdrießlich dies dem Pompejus, wie angenehm ihm ſelbſt geweſen, fährt er ſo fort: Ego autem ipse, dii boni, quomodo ἐνεπερπερευσάμην novo auditori Pompejo (= in novo aud. Pomp. ἐπερπ.)! Si unquam mihi περίοδοι, si καμπαί, si ἐνθυμήματα, si κατασκευαὶ suppeditaverunt, illo tempore, etc. In dieſen rhetoriſchen Kunſtſtücken alſo beſtand das περπερεύεσθαι, was er kurz vorher ληκύθους genannt hat.

**) Arrian: ταπεινός, μεμψίμοιρος, ὀξύθυμος, δειλός, πάντα μεμφόμενος, πᾶσιν ἐγκαλῶν, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγων, πέρπερος. Antonin: γογγύζειν καὶ γλισχρεύεσθαι καὶ κολακεύειν καὶ τὸ σωμάτιον καταιτιᾶσθαι καὶ ἀρεσκεύεσθαι καὶ περπερεύεσθαι. Zwei Stellen, die in Schneid. Bretſchn. Wahls Lex. angeführt werden, Polyb. XXXII, 6. XL, 6. weiß ich in Caſaub. Ausg. nicht aufzufinden.

***) Heſych. περπερεύεται, κατεπαίρεται. πέρπερος, μετὰ βλακείας ἐπαιρόμενος. Suid. πέρπερος, ὁ μετὰ βλακείας ἐπηρμένος. Schol. Sopb. Ant. 324. κόμψευε, σεμνολόγει, — κομψοὺς γὰρ ἔλεγον οὓς νῦν ἡμεῖς περπέρους καὶ πολυλάλους φαμέν.

schieden verstanden, sie denkt oder sinnt nicht auf Böses, Vulg., Calv., Bz., Heum., A. Aber obwohl λογίζεσθαι denken bedeutet, möchte ich doch bezweifeln, daß es für βουλεύεσθαι gebraucht werde. Sie denkt nicht Arges von Andern, traut ihnen nicht Böses zu, Grot., Heyd., mit Verweisung auf Matth. IX, 4. wo indeß ἐνθυμεῖσθαι πονηρὰ steht, wie ich auch glaube, daß, wenn auch λογίζεσθαι diese Bed. wirklich haben sollte, doch alsdann κακά, nicht τὸ κακὸν gesagt seyn würde. Sie rechnet das Böse nicht zu, Thd., Bal., Lap., Homb. A. Da λογίζεσθαι diese Bed. bei unserm Ap. bekanntlich hat, auch τὸ κακὸν auf schon vorhandenes Böses hinzudeuten scheint, möchte dies wohl die richtigste Erklärung seyn. Es wäre dann Groll, Nachtragen der Beleidigungen, und hierin vom παροξύνεσθαι, der bis zum Aufbrausen und Ausbrechen gehenden Erbitterung, verschieden. — οὐ χαίρει ἐπὶ τ. ἀδικίᾳ. ἀδ. ist hier erstlich nicht als einzele That zu fassen, sondern als moralischer Zustand, Willensrichtung überhaupt, zweitens aber der Begriff, wie sehr oft, weiter zu nehmen als unser Ungerechtigkeit. Es ist Unsittlichkeit in ihrem ganzen Umfange, nicht eigene natürlich, sondern fremde. Die Liebe hat keine Freude daran, wenn sie andere in Unsittlichkeit befangen sieht. Der Gegensatz der ἀδ. ist hier ἀλήθεια, unter welcher ich um der Gegensetzung willen nichts anders als Sittlichkeit zu denken im Stande bin, nehmlich die Uebertragung der objektiven ἀλήθεια, die ἐν X. Ἰ. ist (Eph. IV, 21.), in's subjektive Denken, Wollen und Handeln. συγχαίρει αὐτῇ, die Liebe freut sich mit ihr, d. h. mit dem Menschen, welcher von der ἀδικία zur ἀλήθεια umgekehrt und gerettet ist. Es giebt auch hier andere Erklärungen, aber diese scheint mir die einfachste und der Sache angemessenste. — πάντα στέγει. Oben IX, 12. sagte P. dies von sich selbst, in dem Sinne, daß er (um höheren Zweckes willen) jedem Rechtsanspruch entsage, und sich Entbehrung gefallen lasse. Auch hier ist es vom Ertragen jeder Beschwerde für den Zweck, Andern zu nützen, verstanden worden (Theod., Erasm., Zach., Heydenr.). Doch, da hier jede Hinweisung auf einen solchen Zweck fehlt, glaube ich nicht, daß wir dem Verbo diese Bed. so ohne Weiteres beilegen dürfen. Aus der Grundbedeutung: zudecken, haben L. Bos, Schulz, die der Bewahrung anvertraute Geheimnisse abgeleitet; aber nicht nur fehlt zu einer solchen Deutung ebenfalls jede Hinweisung im Text, sondern man würde auch kaum begreifen, wie P. hier dazu gekommen wäre, der Verschwiegenheit zu erwähnen. Andre haben daher an das Ertragen aller Beleidigungen gedacht (Chrys. Heum.), wodurch aber das στέγειν mit dem gleich folgenden ὑπομένειν ganz zusammenfiele; noch Andre (Mosh., Bengel,)

an das Bedecken, d. h. Verbergen, Entschuldigen fremder Fehler, und diese Erklärung hat wenigstens das Gute, daß dann das στ. mit keiner andern hier aufgestellten Aeußerung der Liebe zusammenfällt. Sicher entscheiden läßt sich nichts. — Das πιστεύειν und ἐλπίζειν müssen hier, wo von nichts als Wirkungen der Liebe, und zwar der Liebe zum Nächsten, gesprochen wird, ebenfalls auf Menschen, nicht auf Gott gerichtet gedacht werden. Die Liebe glaubt dem Nächsten Alles, vertraut ihm durchaus und ohne Argwohn, hofft von ihm Alles, nehmlich alles Gute; und endlich π. ὑπομένει, duldet und erträgt alles, läßt auch durch Kränkungen sich nicht abwendig machen von ihrer wesentlichen Eigenschaft, zu lieben.

V. 8. Preis der Liebe, zweitens von Seiten ihrer Dauer. Sie allein ist das Bleibende, während alles andere, was wir auf Erden haben, aufhören wird. Ob P. von ihr sage: οὐδέποτε πίπτει, oder ἐκπίπτει, wissen wir nicht gewiß, schon bei Origenes findet sich ein Schwanken beider Lesarten; der Sinn aber bleibt derselbe: sie hört nimmer auf. Im Folg. ist die Abtheilung der Ausgg. (auch Lachm.), nach welcher wir drei Vordersätze mit ihren Nachsätzen haben, die einzig richtige, Heydenr. findet sie nicht nöthig, weil er auf δέ nicht achtet das diese Sätze mit dem vorherg. zu verbinden unmöglich macht. P. hat den Gedanken: alles andere, was es auch sey, wird vergehn, in dieser Form ausgesprochen: sey es aber Prophetie sie wird vergehen, u. s. w. Daß er die Glossen — von denen er hier wohl reden muß, und nicht von Sprachen überhaupt — für Etwas ansieht, das aufhören werde, ist natürlich; sie trugen zu deutliche Merkmale einer vorübergehenden Erscheinung an sich, um nicht selbst einem höheren Verehrer derselben als P. war, ihr einstiges Aufhören wahrscheinlich zu machen. Auch von der Prophetie konnte er nicht anders urtheilen. So wenig er ihr ganzes Wesen in eine bloße Vorherverkündigung zukünftiger Ereignisse gesetzt haben kann, wie sich K. XIV. zeigen wird, so gewiß betrachtete er sie doch als eine Thätigkeit zur Vorbereitung und allmähligen Herbeiführung eines vollkommneren Zustandes, und da er das Eintreten dieses Zustandes mit fester Glaubenszuversicht erwartete, so mußte er auch erwarten, daß alsdann die Prophetie ihr Ende haben würde. Was endlich die γνῶσις anlangt, so sehen wir aus V. 12. deutlich genug, daß er weit entfernt war, ein Aufhören aller Erkenntniß in einem vollkommneren Zustande zu erwarten. Aber er sagt auch dieses nicht. Zuerst dürfen wir nicht vergessen, was schon K. VIII. gezeigt wurde, daß dieses Wort ihm keineswegs immer Bezeichnung derjenigen Erkenntniß ist, welche, als das Höchste und Ewige umfassend, nicht aufhören kann, wenn der Geist

nicht aufhört; sodann ist zu bedenken, daß er gewiß auch hier den Nebenzweck hat, die γνῶσις, mit welcher sich die Korr. brüsteten, herabzusetzen, und als dem Untergange verfallen darzustellen; endlich scheint er selbst durch den Plural γνώσεις, der freilich nicht auf Uebereinstimmung der Hdschr. ruht, aber doch im Occident wie im Orient sich erhalten hat, eine Andeutung geben zu wollen, daß nicht die wahre Gnosis, die Eine und vollkommene, sondern nur die verschiedenen Bruchstücke und Erscheinungen derselben, die sich bei den Einzelen vorfinden, keine immerwährende Dauer haben sollen. Näher freilich erklärt er sich nicht darüber, und es ist nicht unser Amt, aus eigenem Vorstellen diese Erklärung beizufügen, sondern wir haben zu gestehen, daß wir nicht wissen, in wiefern genau für ihn die Gnosis vergänglich erschien.

V. 9. 10. Der Glossen erwähnt er nicht weiter, sey es daß sie ihm zu unwichtig erscheinen, oder daß er ihre Vergänglichkeit nicht erweisen zu dürfen glaube. In Bezug auf Gnosis aber und die Prophetie fügt er einen Beweis hinzu. Beide haben und üben wir ἐκ μέρους, ex parte, d. h. was wir mit unserm Denken und Forschen erkennen, und was der Geist uns aufschließt von den Tiefen Gottes und seiner Weltregierung (II, 10.), das ist nicht das Ganze des Erkennbaren, es sind einzele Theile, Bruchstücke des Ganzen, Stückwerk, wie's Luther trefflich ausgedrückt hat. ὅταν δὲ — καταργηθήσεται. P. erwartet demnach mit Zuversicht, daß das τέλειον, das Vollkommene, der Zustand der Vollkommenheit, auch in Bezug auf das Erkennen einmal eintreten werde. Wir fragen, wann? Semler und Schrader antworten: auf dieser Erde, wenn die Christenheit zu der Vollkommenheit gelangt seyn wird, die er Eph. IV, 13. als Frucht der Lehre und Prophetie erwarten läßt; alle Uebrigen sprechen: erst in einem andern Leben, wenn das Zeitliche vergangen, das Ewige eingetreten seyn wird. Diese haben Recht. Zwar spricht die Epheserstelle die Hoffnung aus, daß die Kirche einmal τέλειος ἀνήρ, ein erwachsener Mann seyn werde, aber keineswegs, daß das τέλειον auf Erden erscheinen werde. Dies konnte P. gar nicht eher erwarten als nach der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, und auch hier zeigt vornehmlich V. 12., daß er an ein früheres Eintreten nicht dachte. Wird es aber gekommen seyn, dann τὸ κατὰ μέρος καταργηθήσεται, wird das Stückwerk ein Ende haben. Wiefern hierdurch eigentlich nur der Gegensatz gegen das Vollkommene, die Mangelhaftigkeit der Gnosis und der Prophetie, bezeichnet wird, deuten diese Worte nicht sowohl auf ein Aufhören dieser selbst, sondern nur ihrer unvollkommenen Beschaffenheit. Doch das Eintreten des Vollkommenen hebt die Prophetie nothwendig auf,

und von der Gnosis eben sowohl als von ihr hat er V. 8. gesagt, daß sie ein Ende haben werde; so scheint es als wolle er mit seinem Ausdruck doch nicht nur die Eigenschaft, sondern die mit derselben behafteten Sachen selbst, die Gn. und die Pr. bezeichnen, und behaupte also auch hier das Aufhören alles dessen, was der Mensch auf Erden für Erkenntniß hält.

V. 11. Was er hier sagt, kann nur den Zweck haben, zum Beweise seines V. 8. ausgesprochenen Satzes seine Leser auf die Aehnlichkeit aufmerksam zu machen, welche zwischen dem unvollkommenen und vollkommenen Zustande der Menschheit auf der Einen, und dem Knaben- und Mannes-Alter der Individuen auf der andern Seite Statt finde. So lange der Mensch ein Kind ist, νήπιος, nicht infans, aber puerulus, spricht er wie ein Kind, seine Sprache ist in Ton und Ausbildung eine unvollkommene; φρονεῖ ὡς ν., wiefern φρόνησις Einsicht bedeutet, kann er den unvollkommenen Zustand der Einsicht im Knabenalter, wiefern aber jenes das Dichten und Trachten, Gesinnungen und Bestrebungen bezeichnet, kann er auch die kindischen Bestrebungen andeuten wollen, und da für den griechisch Redenden beides im Worte liegt, meint er auch hier wahrscheinlich beides. Nicht anders mit λογίζεσθαι, denken, und wir haben durchaus keine Nöthigung, eine streng systematische Eintheilung der verschiedenen Geistesthätigkeiten zu fordern oder zu finden. Daher erscheint mir's auch nicht rathsam, in den einzelen Verbis bestimmte Anspielungen auf die Dinge zu suchen, mit denen der korinthische Stolz sich brüstete; aber der allgemeine Nebengedanke kann wohl in seinem Gemüthe gelegen haben: und in meinem kindischen Lallen, Sinnen und Denken gefiel ich mir wohl, und meinte schon eine hohe Stufe der Vollkommenheit erlangt zu haben. Warum er übrigens in erster Person spreche, was doch allgemein bezogen werden muß, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht hatte er gar keinen eigentlichen Grund. Die Vergleichung macht er nicht selbst, sondern überläßt sie seinen Lesern. Sie ist diese: So sind auch wir jetzt Kinder, Kinder mit unserm Denken, Erkennen, Thun, und meinen als Kinder, weil wir uns etwa begabter sehn als andre Kinder, wir seyen schon etwas großes und vorzügliches. Aber auch uns kommt eine Zeit der Reife; dann erkennen wir, daß es nur Kinderspiel und Kinderweisheit war, und achten's nicht mehr, mögens nicht mehr haben — im κατήργηκα liegt die Andeutung, daß es nicht nur eine unfreiwillige Veränderung, sondern ein bewußtes Ablegen des kindischen Wesens sey —, weil uns das Vollkommene geworden ist.

V. 12. Erläuterung dessen, was V. 11. gesagt worden, in Bezug auf unser Erkennen jetzt und einst. Jetzt sind wir

Kinder, einſt werden wir Männer ſeyn. Jetzt nehmlich u. ſ. w. *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.* Nach der Auslegung der ältern und mancher neueren Exegeten iſt *ἔσοπτρον* ein Spiegel, den es auch Weish. VII, 26. Jak. I, 23. in der That bedeutet. Der Gegenſtand der Anſchauung, den P. ſelbſt nicht nennt, wird von den meiſten Ausl., und zwar mit Recht, von Gott und den göttlichen Dingen verſtanden. Dann ſagt P., wir ſchauen dieſe Dinge jetzt nicht unmittelbar, ſondern nur durch einen Spiegel (*διὰ* kann hier inſtrumentale Bed. haben, mit Hülfe eines Sp., oder auch lokale, durch einen Sp. hindurch, wiefern das Spiegelbild hinter demſelben zu liegen ſcheint), alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern nur ein Bild von ihnen. *αἴνιγμα* iſt eine bildliche, die Sache nur andeutende, nicht klar ausſprechende, alſo immer mehr oder minder dunkle, unverſtändliche Rede. Mit *ἐσόπτρου* läßt ſich's bei dieſer Erklärung zu gar keiner irgend faßlichen Vorſtellung verbinden, ein zweites Stück, wie Beza und Heum. wollten, kann es ebenfalls nicht ſeyn, wiefern dazu das von ihnen willkührlich hinzugedachte *καὶ* erfordert würde; es muß alſo zu *βλέπομεν* gezogen werden. Aber auch dies bietet Schwierigkeiten; wollte man überſetzen: wir ſehen in ein *αἴνιγμα*, ſo glaube ich zwar, daß ſich die Präp. *ἐν* vertheidigen ließe (ſ. bald), aber wenn *ἔσοπτρ.* ein Spiegel iſt, ſo ſehn wir ja gar nicht in das *αἴνιγμα*, ſondern höchſtens das *αἴν.* im Spiegel. Die gewöhnliche Erklärung, *ἐν αἰν.* = *αἰνιγματώδως*, obscure, giebt zwar darin keinen Anſtoß, daß *ἐν* mit Dat. die Stelle eines Adverbiums verträte, aber deſto mehr darin, daß einmal P. gar nicht von der Dunkelheit des Sehorgans, ſondern von der des geſehenen Gegenſtandes ſpricht, und ſodann, wenn er auch jenes wollte, doch nimmermehr vom Sehen dieſen Ausdruck brauchen könnte. Sehen mag man wohl *ἀμυδρῶς*, aber nicht *αἰνιγματώδως*, weil das *αἰνιγματώδες* immer im Gegenſtande liegt. Hier wäre der einzige Weg, daß die Worte zur Erklärung des *δι' ἐσόπτρου* dienen ſollten: wir ſehen durch einen Spiegel, nehmlich in ein *αἴνιγμα*. Schon dieſe Schwierigkeiten könnten gegen die Erklärung: Spiegel, ſehr mißtrauiſch machen. Nun aber haben Schöttgen, L. Bos, Elsner, A. gezeigt, daß man das *ἔσ.* auch von einem Fenſter, einem speculare aus Frauenglas verſtehen könne, deſſen man ſich im Alterthum anſtatt des Glaſes bediente, um Licht durch die verſchloſſene Fenſteröffnung einzulaſſen, und daß dieſe Erklärung dem rabbiniſchen Sprachgebrauch höchſt angemeſſen ſey, wiefern in dieſer Art von Schriften von allen Propheten geſagt werde, daß ſie durch ein ſolches geſchaut haben, und zwar ſo, daß Moſe allein durch ein helles, alle andern durch ein dunkles geblickt. Neh-

men wir mit vielen Vorgängern (Wolf, Mosh., Schulz, Flatt, Heydenr.) diese Erklärung an, so sagt P. nicht mehr, daß wir bloß ein Bild von den göttlichen Dingen, sondern daß wir dieselben selbst, aber nur durch ein ἔσοπτρον hindurch, und, da diese nie das volle Licht durchließen (weit weniger als unser Glas), nur dunkel und unklar, schauen; er sagt uns ferner, in was wir hineinblicken, nehmlich in ein αἴνιγμα. Wir schauen also einen Gegenstand, welcher an und für sich noch dunkel, unbegreiflich für uns ist, aber auch diesen nicht in seinem vollen Lichte, sondern nur durch ein ἔσ. hindurch, nur soviel davon, als durch dieses zu uns durchdringen mag. Daß er da nicht sagt, εἰς αἴνιγμα, sondern ἐν αἰν., macht keinen Anstoß. Es würde schon keinen machen, wenn er ein anderes Wort gebraucht hätte, denn beim Sehen ist die Hauptsache nicht die Richtung des Auges nach dem Gegenstande, sondern sein Verweilen auf demselben; es macht aber noch weit weniger, da er dieses setzt. Es ist ja eine Rede, von der er spricht, eine Rede sehen aber, das heißt lesen, lesen aber kann man nicht εἰς τὸν λόγον, sondern ἐν τῷ λόγῳ. Seine Vorstellung würde also diese seyn: Gott und die göttlichen Dinge werden jetzt gar nicht selbst von uns geschaut, sondern nur von ihnen gelesen in einem Buche, dessen Rede dunkel und in Bilder eingehüllt ist, und auch darin lesen wir nur durch ein dunkles Glas hindurch. So scheint sich diese Auffassung als die den Worten und dem Gebrauche angemessenste, und zugleich von Seiten ihres Sinnes als diejenige zu empfehlen, welche den tiefsten Gedanken, und gegen das zu erwartende Vollkommene den stärksten Gegensatz darbietet. Dann nehmlich, sagt er (τότε d. h. ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον), πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, nehmlich werden wir sehen. Man nimt an, der Ausdruck sey aus Gen. **XXXII, 31.** (רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים) oder Num. **XII, 8.** (פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ) entlehnt, was möglich, aber durchaus nicht nothwendig ist. Etwas sehen πρ. π. πρ., eig. Antlitz gegen Antlitz, im Gegensatz von δι' ἐσόπτρου und ἐν αἰνίγματι, wird bedeuten, es unmittelbar, also auch ohne dazwischen liegendes Medium, anschauen, so wie es ist. Paulus betrachtet also unser jetziges Erkennen des Uebersinnlichen als ein höchst unvollständiges und dunkeles, einst aber erwartet er ein vollständiges, unmittelbares und klares. Dasselbe sagt er noch einmal ohne Bild: jetzt erkenne ich theilweise, τότε δὲ — ἐπεγνώσθην. Ob zwischen γινώσκειν und ἐπιγιν. der Unterschied wirklich Statt finde, welchen Manche annehmen, daß letzteres eine höhere, vollkommnere Erkenntniß andeute als ersteres, mag dahingestellt bleiben. Der Sinn der Worte: ich werde erkennen wie

ich erkannt worden bin, scheint bei unbefangener Betrachtung kein anderer als dieser seyn zu können: dann wird meine Erkenntniß von Gott so unmittelbar, so vollständig, so umfassend seyn, als Gottes Erkenntniß von mir; und daß er dies wirklich meine, geht, wie mir scheint, aus dem Bilde mit welchem der Satz in Parallele steht, klar genug hervor. Aber dem dogmatischen Sinne der Ausleger hat eine solche Deutung nicht gefallen können. Sollte P. wirklich eine vollkommene Erkenntniß Gottes erwarten, eine so vollkommene wie sie Gott von uns hat? Wir wissen doch, daß das Endliche dem Unendlichen in Ewigkeit nicht gleichen wird, so kann auch P. nicht gesagt haben, was mit unserm Wissen streitet. Schon Chrysost. künstelte an den Worten, Theod. übersetzte ἐπεγν. durch ᾠκειώθην, dann kamen Beza, Episcopius, A. mit ihrer Entdeckung der hophalischen Bedeutung, nach welcher ἐπεγν. = ἐδιδάχθην seyn sollte (vgl. zu VIII, 3.), endlich wurde gar ausgefunden, daß der Aorist ja alle Tempora vertreten müsse, und also hier die Bed. des Futurs besitze, und nun übersetzte Heumann: wie ich werde erkannt werden, nehmlich von andern seligen Menschen, Semler aber gar: von den Korinthern und Andern die ihn jetzt verachten. Das ist die heillose Folge, wenn Dogmatik und System über die Exegese herrschen. Doch hat es auch nicht an Auslegern gefehlt, welche am Wortsinn festhielten, wenn sie ihn auch zu wenden und zu modificiren suchten, der Eine so und der Andere anders. Und er ist gewiß festzuhalten und zwar buchstäblich. Paulus, der zwar verständige und auf dem Gebiete des Wirklichen höchst besonnene, aber dabei doch das Ideale in brünstiger Liebe und Sehnsucht umfassende Mann, mußte in Glauben und Ahnen einen Zustand erwarten, wo alles Unvollkommene verschwunden, jede beengende Hülle abgestreift, jedes Dunkel vor den Augen weggenommen wäre, wo er Gott schaute in vollem Licht; und konnte da nicht ängstlich rathschlagen mit dem klügelnden Verstande über die abzusteckenden Grenzen der Möglichkeit, nicht auf der Goldwage den Unterschied abwägen, welcher bleiben möchte zwischen dem Erkennen Gottes und dem seinigen. Es that's das Alterthum wohl überhaupt nicht, das sich gern und froh im schönen Traume wiegte, aus dem wir uns von unserer leidigen Verstandesweisheit gar so gern aufwecken lassen, wahrlich nicht zum Frommen unsers religiösen Lebens, das wir, Statt auf die Blüthenauen des Idealen, in die Sandsteppen der Schulweisheit zur Weide auszuführen pflegen.

V. 13. νυνὶ δὲ wird von Einigen an unserer Stelle als Schlußpartikel betrachtet. Daß, und in wiefern sie dies bei unserm Ap. sey, ist oben zu V, 11. gezeigt worden. Sie

bedeutet dann „nun aber", und dient zur Einführung des Untersatzes, oder auch des Obersatzes, wenn dieser an der zweiten Stelle steht, aber nie des Schlußsatzes. Unmöglich kann es daher bedeuten: daher, demnach u. dgl. Aber auch als „nun aber" kann es hier nicht gelten, denn es ist weder ein Obersatz da, welchem der neue Satz zum Untersatze dienen könnte, noch umgekehrt. Daher kann ich nicht umhin, der Formel mit der Mehrzahl der Ausl. die temporale Bed. beizulegen: jetzt aber, **interea vero**, u. dgl. P. setzt nehmlich dem τότε, dem vollendeten Zustande des Schauens das entgegen, was, obwohl demselben noch fern, wir doch unterdessen haben, um uns dran zu halten und zu wärmen, und das Ideale in das gegenwärtige Seyn herüber zu verpflanzen, und sein Sinn ist: Für jetzt aber, so lange uns jener herrlichere Zustand noch fern liegt, bleiben uns (als Unterpfand einstigen Erreichens, als die Stufen, über die wir uns dahin erheben sollen) Glaube, Liebe, Hoffnung, doch so, daß die Liebe unter ihnen den Vorrang behauptet. Freilich, wenn man annimt, P. müsse immer noch den Beweis von V. 8. im Sinne haben, so scheint dieser Sinn seiner Absicht zu widerstreiten, und hierauf bauend hält Billroth seine Erklärung: demnach, für die einzig mögliche. Aber diese Annahme ist durchaus nicht nöthig, vielmehr liegt klar vor Augen, daß P. von seinem Beweise durch die Fülle der ihm zuströmenden Gedanken sich hat zu einer weiteren Darstellung des Verhältnisses zwischen Jetzt und Einst fortführen lassen, von welcher er jetzt dadurch zurückkehrt, daß er nicht nur das nennt, was im gegenwärtigen Zustande uns einstweilen trösten und erhalten soll, sondern auch der Liebe, von der er eigentlich handeln will, über die zwei andern Stücke den Vorzug giebt. Unter solchen Umständen bleibt uns die Untersuchung fremd, in wiefern auch Glaube und Hoffnung im Stande der Vollendung noch fortwähren könnten, denn P. sagt dies nicht; das μένειν wird nur dazu dienen, uns diese drei Stücke (Tugenden möchte ich sie nicht nennen) als dasjenige zu bezeichnen, was bei allem Wechsel des Irdischen uns gewiß und unentreißbar sey, der Glaube ist hier dem Schauen V. 12. gegenüber nicht im engern Sinne nur der Glaube an Christum, sondern das Festhalten des Uebersinnlichen überhaupt innerhalb der intellektuellen Beschränkungen der Gegenwart, die Hoffnung aber das Ergreifen der Gewißheit, einst werde auch das Schauen folgen und der Genuß. Weshalb er die Liebe über beide setze, spricht er selbst nicht aus, die gewöhnlichste Ansicht ist, wegen ihrer ewigen Dauer, welche dem Glauben und der Hoffnung nicht zukomme, während Andere meinen, wegen ihrer Wirksamkeit zum Nutz des Nächsten. Wir wissens nicht, bemerken aber, daß es

hier nothwendig war, sie, den eigentlichen Gegenstand seines Preises höher zu stellen als die andern alle, und daß er dies in mehr als Einer Hinsicht thun könne, wenn auch wir nicht berufen sind, aus unsrer Ansicht zu ergänzen, was er nicht ausgesprochen hat.

Vierzehntes Kapitel.

Mit diesem Kapitel geht der Ap. ausschließlich zur Belehrung über das in Korinth vornehmlich stark, ja im Uebermaß, im Schwange gehende *χάρισμα τῶν γλωσσῶν* über, und wir gelangen zur Hauptstelle über eine Erscheinung, die, im Alterthum und bis in die neue Zeit herein für klar gehalten, seit man sie schärfer zu betrachten angefangen, sich in ein Dunkel eingehüllt hat, das, bis jetzt noch nicht gehoben, wohl für alle Folgezeit auf ihr ruhen bleiben wird. Auslegerpflicht gebietet, zu Aufhellung desselben meinen Lesern wenigstens soviel darzubieten, als ich vermag, und von den Untersuchungen der neuern Zeit allen den Gebrauch zu machen, der hierzu beitragen kann, und ich werde mich bemühen, dieser Pflicht nach Kräften zu genügen. Getreu jedoch meinen Grundsätzen über die Methode der Auslegung, werde ich einen Weg einschlagen, der gewöhnlich nicht gegangen wird. Ich werde zuerst im fortlaufenden Commentar die ganze Stelle so durchgehn, daß der Wortsinn derselben dem Leser so verständlich als möglich werde, und alle die einzelen Merkmale zur Bestimmung des wahren Begriffs vom Charisma, die sich in dieser Stelle finden, ihm möglichst vollständig zu Gebote stehn, wenn ich sodann — um den Commentar nicht zu sehr zu unterbrechen, in der zweiten Beilage — sowohl zur Beleuchtung der übrigen Stellen im N. T., als auch zur Prüfung der neusten Untersuchungen darüber und zur Feststellung des Begriffs, so weit sie möglich scheint, übergehe *). Im Voraus ist hier nur noch soviel zu bemerken, daß

*) Die Schriften, welche außer den Untersuchungen in den neuern Commentaren und Einleitungen auch hier theilweise schon benutzt worden sind, und daher hier schon genannt werden mögen, sind: Bleek: über die Gabe des γλ. λ. in der ersten chr. Kirche, in Theol. Stud. u. Kr. B. II. H. I. 1829. (Bleek I. bezeichnet). Olshausen: nachträgliche Bemerkungen über das Charisma des γλ. λ. Ebd. H. 3. (Olsh. I.) Bleek: Noch ein paar Worte über die Gabe des γλ. λ. Ebd. Jahrg. 1830. H. 1. (Bleek

von den drei Bedeutungen des Wortes γλῶσσα, nehmlich Zunge, Sprache, ungewöhnlicher dem Vortrage eingemischter Ausdruck, die erste festgehalten worden ist a) in eigentlicher Bedeutung von Eichhorn (das γλ. λ. in Korinth Hervorstoßen unartikulirter Laute mit der Zunge), b) in uneigentlicher (das γλ. λ. überhaupt ein Reden mit Geisterzungen, d. h. in einer höheren die innere Erhebung durch den heiligen Geist beurkundenden Sprechweise) von Baur, Steudel, Neander; die zweite a) von fremden Sprachen von Storr, Flatt, Heydenr., Bäumlein, b) von einem ekstatischen Reden, nur unter gegebenen Umständen in fremde Sprache gefaßt, von Olshausen; endlich die dritte von Bleek. Zugleich aber muß auch hier wieder ausgesprochen werden, was in andern Beziehungen oft gesagt wurde, hier von Niemand so gut als von Bäumlein (dessen Abhandlung sich überhaupt durch vorzügliche Gründlichkeit und treffliche Methode auszeichnet) beachtet worden ist, daß für den Apostel, dem die griech. Sprache ziemlich Muttersprache geworden war, die verschiedenen Bedeutungen gar nicht so als verschieden erscheinen konnten, wie uns, die wir die Sprache erst gelernt haben, und die Bedeutungen der Wörter zergliedern, daher er unbewußt nicht selten das nehmliche Wort bald nach einander in scheinbar verschiedener Bed. brauchen konnte, und der Grundsatz entschieden falsch seyn würde, es müsse immer ganz das Nehmliche bedeuten.

V. 1. Der erste Satz: διώκετε τὴν ἀγ. schließt sich, obwohl durch keine Partikel angeknüpft, doch unläugbar als Folgerung an die Verhandlung des vorigen Kapitels an, und so ist die Verhandlung erst mit dieser Ermahnung ganz geschlossen. Weiter fortschreitend, und zum folgenden Gegenstande übergehend, fährt er fort: ζηλοῦτε δὲ τὰ πν. Schon bei XII, 31. wurde bemerkt, daß hier die Verba selbst einander entgegenstehn, also verschiedene Bedeutung haben müssen. Der Unterschied kann kaum ein andrer seyn als der dort angedeutete, daß nehmlich die Liebe Etwas sey, das der Mensch durch freie Anstrengung seines Willens selbst erstreben könne, während die πνευματικὰ als reine Wirkung des göttlichen Geistes mehr ein Gegenstand seines Wünschens und Flehens sind als seiner Thätigkeit. τὰ πν. scheint allerdings die Gesammtheit der Geistesgaben bezeichnen zu müssen, und neuerlich hat Bleek (I. S. 61.) wie-

---

II.) Olshausen: Erklärung über die Bemerk. des Hrn. Pr. Bleek ꝛc. Ebd. Jahrg. 1831. H. 1. (Olsh. II.) Baur: Ueber den wahren Begriff des γλ. λ. Tübinger Zeitschr. 1830. H. 2. Steudel: Nachtrag hierzu, Ebd. Bäumlein: über den Begriff des γλ. λ. in Klaibers Stud. der evang. Geistlichkeit Würtembergs B. VI. H. 2. 1834.

der streng darauf gehalten, während Heyd. und Billr. es nur als Name für das γλ. λ. ansehen wollen. Dann aber bleibt nur übrig, daß man μᾶλλον in der Bed. des Superlativs auffasse. Da aber dies doch immer mißlich ist, so wird man doch wohl besser thun, wenn man sich an Jene insofern anschließt, als man setzt, P. weiche hier in der Art von seinem sonstigen Sprachgebrauche ab, daß er in Angemessenheit zu dem der Korr., bei welchem das γλ. λ. ausschließlich oder doch vorzugsweise diesen Namen führte, denselben eben so beschränkt als sie anwende. Das προφητεύειν erscheint hier als Etwas, wornach der Mensch streben, was Jeder zum Ziele seines Wünschens machen soll, und was vorzüglicher ist entweder als alle andern Geistesgaben oder doch als das Glossenreden *).

V. 2 f. Begründung der obigen Ermahnung durch eine Parallele zwischen dem Glossenredner und dem Propheten. Daß im Anfange wieder μέν fehlt, werde nur im Vorbeigehn bemerkt. λαλεῖν γλώσσῃ und λ. γλώσσαις ist, was die Sache anlangt, gewiß das Nehmliche, was sonst über den Sing. zu sagen, folgt später. οὐκ ἀνθρ. λ. ἀλλὰ θεῷ, er redet nicht für Menschen sondern für Gott. Damit wird nicht gesagt, daß seine Rede nicht an Menschen gerichtet sey, sondern nur daß der Sprechende sich dadurch nicht mit Menschen, vielmehr bloß mit Gott in Beziehung setze. Nur wenn sich über den Inhalt der Glosse zeigen sollte, daß er nicht könne an Menschen gerichtet gewesen seyn, würden wir auch diese Worte als Andeutung davon betrachten dürfen. Der Grund: οὐδεὶς ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Nimt man diese Worte für sich allein, ohne alle Rücksicht auf andere Stellen, so wird man ἀκούειν durch Hören, πνεύμ. durch: im Geist, übersetzen, und geneigt werden, das γλ. λ. in einem Sprechen zu suchen, wobei der Redende so ergriffen, oder seiner selbst so wenig mächtig ist, daß er zwar Zunge und Lippen bewegt, und in sofern mit der Zunge (aber nicht mit der Stimme) spricht, aber keinen hörbaren Laut von sich giebt. Dann spricht er in der That nur zu Gott, und nicht zu Menschen, spricht im Geiste, Niemand vernimt ihn, Niemand hat Gewinn von seiner Rede. In unserm Kap. ist vielleicht keine Stelle so entscheidend gegen diese Annahme, daß sie ihrethalb schlechterdings verworfen werden müßte, aber die Pfingstgeschichte steht ihr so direkt entgegen, daß, wenn wir nicht dem Gedanken Platz geben wollen, das Glossenreden in Korinth sey von dem in Jerusalem durchaus

*) Der Ausdrücke: Glossen, Glossenreden u. dgl. bediene ich mich hier wie schon bisher als bloßer Namen, um doch ein Wort zu haben für den Bedarf, ohne irgend etwas über den Begriff dadurch andeuten zu wollen.

verschieden gewesen, wir jede Vorstellung dieser Art entfernen müssen. Nun aber kann ἀκούειν nicht mehr „hören" bedeuten, sondern nur „verstehn", wie es auch gewöhnlich genommen wird. Die Stellen Mark. IV, 33. Apg. XXII, 9. genügen mir, ich gestehe es, als Belege dieser Bed. nicht, aber Gen. XI, 7. XLII, 23. Jes. XXXVI, 11. sind unbezweifelt, und auch Kypkes Beispiele aus Profanschriftstellern bezeugen sie. Das οὐδείς ist in völliger Allgemeinheit zu verstehn, denn nur derjenige verstand den Sprechenden, welcher das χάρισμα τῆς ἑρμηνείας besaß, und Solche waren nicht immer da (V. 28), konnten aber auch wenn sie da waren, nicht beachtet werden, weil ihr Verstehn nur ein χάρισμα war. An und für sich also war das vom Glossenredner gesprochene der ganzen Gemeine unverständlich. — Sondern er redet Mysterien. Myst., Geheimniß, verborgen, kann eine Rede an und für sich sowohl durch ihren Inhalt als durch die Art werden, wie sie vorgetragen wird. Im ersten Falle wird jedoch der Hörende vielleicht Manches davon nicht begreifen, aber doch wissen, was geredet worden ist, es liegt nur an seiner Capacität, wenn er sie nicht versteht. Dies aber ist hier offenbar des Ap. Meinung nicht, denn er spricht nicht von den Hörern, sondern vom Redenden, wozu noch kommt, daß ja der προφητεύων ebenfalls Mysterien aussprechen mußte, also hierin kein Unterschied zwischen Beiden liegt. Daraus folgt, daß wir das Mysteriöse nicht im Inhalte, sondern in der Form des Vortrags suchen müssen. Das γλ. λ. war also ein Sprechen in einer dem Hörenden unverständlichen Weise, worin aber das Unverständliche gelegen, erfahren wir aus dieser Stelle nicht. πνεύματι endlich kann nun nur noch bedeuten: durch den Geist, welcher sonach als hervorbringende Ursache dieser Sprechweise bezeichnet wird. Ob aber πν. den göttlichen Geist bezeichne, oder irgend eine Potenz des eigenen, ist noch nicht klar. — Diesem entgegen V. 3. der Prophet. Er spricht zu Menschen, oder für Menschen, kurz er tritt mit Menschen als Zuhörern in Beziehung, und was er spricht, ist οἰκοδομὴ καὶ παράκλησις καὶ παραμυθία. Zu der Annahme, daß οἰκ. den Gattungsbegriff, die beiden andern Wörter dessen Unterabtheilungen bezeichnen, welche Grot., Flatt, Heydenr. A., gefallen hat, sehe ich keinen Grund. Wahr ist es, daß der Begriff der οἰκοδομὴ sehr vielumfassend ist, und wohl auch die beiden andern unter sich befassen kann, aber es läßt sich jedem der drei Begriffe ein eigener Bezirk anweisen, sobald man nur in einer Darstellung wie diese hier keine allzustrenge Scheidung fordert, sondern bedenkt, daß es dem Ap. hier nur um mehrere verschiedene Ausdrücke zu thun war. οἰκοδομὴ umfaßt bekanntlich alles was für den Zweck geschieht,

daß ein Mensch den andern, oder auch sich selbst zum Tempel Gottes mache, was er durch Ablegung alles Bösen und Aneignung jeder wahren Tugend wird, also thätig sittliche Veredelung. παράκλησις hat, abgesehn von andern Bedeutungen, die gar nicht in diesen Kreis gehören, z. B. bitten, die Bedeutungen der Tröstung, oder Erquickung, und der Ermahnung, sittlichen Anregung des Gemüths, die sich vielleicht zusammen unter den Begriff der geistigen Erhebung bringen ließen, wiefern dieselbe nicht sowohl Thätigkeit als erhobener Zustand ist. παραμυθεῖσθαι ist zureden überhaupt, um zu trösten, oder zu ermahnen, oder aufzurichten und zu stärken, also παραμυθία, Zusprache, freundliche Ansprache an's Herz, um die Unruhe des Gemüthes zu beschwichtigen, also zwar von der παράκλ. nicht sehr verschieden im Erfolg, aber doch in der Weise seiner Herbeiführung. Nun aber paßt das Verbum λαλεῖν in sofern nicht, als wenigstens die οἰκοδ. nicht gesprochen werden kann; wir müssen daher annehmen, P. habe nur zur Herstellung möglichster Gleichförmigkeit seiner Gegensätze bei möglichster Kürze dies Verbum behalten, und sein Sinn sey, der Prophet spreche zu Menschen, und zwar solche Worte, welche zur οἰκοδομή u. s. w. dienen. — Der Prophetie wird also das Merkmal der Verständlichkeit, ohne welche jene Wirkung unmöglich, und der Nutzbarkeit für die Erhöhung des gesammten christlichen Lebens zukommen.

V. 4. Eine zweite Parallele beider Personen, die indeß aus der ersten folgt. Der Glossenredner ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ. Ein heilbringender, christliche Vollkommenheit fördernder Einfluß wird also auch dem Glossenreden zugestanden; es kann demnach dasselbe nicht als ein unbewußtes Reden, oder ein Aussprechen von Dingen gefaßt werden, welche dem Redenden eben so unverständlich seyen als dem Zuhörer; nur darin liegt der Tadel, daß sein Reden ihm selbst allein, nicht wie das des Propheten auch der Gemeine Nutzen bringt.

V. 5. θέλω δέ. Ueber θέλω s. z. VII, 7. Die Verbindung der Gedanken durch δὲ ist mir nicht recht klar. Stände gar keine Partikel, so würde ich wegen des folgenden μᾶλλον δὲ auch hier wieder μὲν hereindenken; ich wünschte wohl Euch allen, daß Ihr in Glossen reden möchtet, doch mehr noch u. s. w. Obwohl dies aus dem Vorherg. gefolgert wäre, hätte es doch P. ohne Verbindungszeichen angefügt. Da er δὲ gesetzt hat, findet wenigstens bei dieser Stellung kein μὲν mehr Platz, und wir müssen bloßes Fortschreiten der Rede annehmen. Er würde es gern sehn, wenn Alle in Korinth die Glossengabe hätten, er hält sie also nicht nur nicht für tadelswerth, sondern auch für etwas gutes, wünschenswerthes; aber den Vorzug giebt er der

Prophetie, denn, sagt er, μείζων ὁ προφ. ἢ ὁ λ. γλ., er ist größer, d. h. ganz allgemein, verdient höhere Achtung, ist vorzüglicher, s. XIII, 13. Matth. XI, 11. Doch auch dies nicht unbedingt, sondern mit Beifügung einer Beschränkung: ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ. Ueber den Conj. nach εἰ s. Winer S. 243. Der Sinn kann nur seyn: ausgenommen, wenn er es auslegt, also ist entweder ἐκτὸς oder μὴ überflüssig. Eben so XV, 2. 1 Tim. V, 19. vgl. Winer S. 487. Als Subjekt haben Bleek und Billroth mit vollem Recht den Glossenredner selbst angenommen, während Flatt, A. an einen andern Hermeneuten denken wollten. Wollte man auch Ergänzung von τὶς an und für sich für statthaft ansehn, so würde sie doch hier nicht gelten können, da das Hinzukommen eines Andern mit seiner Auslegung das Verhältniß des Glossenredners selbst und des Propheten nicht ändern, sondern nur eine größere Nutzbarkeit des Gesprochenen herbeiführen würde. Nun liegt also der Unterschied des Glossenredners und des Propheten nur im Mangel der Auslegung bei Jenem, also in der Unverständlichkeit der Glosse, und wenn diese wegfällt, stehn beide einander gleich, und der Zweck, die οἰκοδομή der Gemeine, wird durch beide erreicht; im Inhalte des Gesprochenen liegt also kein Unterschied, er kann nur in der Art des Sprechens zu finden seyn.

V. 6. Νυνὶ δὲ kann hier in keinem Falle „jetzt aber" bedeuten, sondern bloß „nun aber", es muß also aus dem Vorherg. ein Gedanke aufgefaßt werden, dem der nun folgende untergestellt werden könne. Zunächst vorher aber geht der Gedanke, daß, wenn der Glosse die Auslegung fehle, der Redende geringer sey als der Prophet, weil nehmlich der Zweck alles, zumal öffentlichen, Handelns der Christen die Erbauung der Gemeine sey. Bezieht man νυνὶ δὲ auf diesen, so wird es so gefaßt werden können: wenn nun aber die Auslegung fehlt. Nur wenig anders Bleek (I. S. 63.): da die Sache sich so verhält, daß mit dem γλ. λ. gewöhnlich das διερμηνεύειν nicht verbunden ist. Was nun die erste Person anlangt, so begreife ich nicht, warum Billroth die Annahme nicht dulden will, der Ap. rede in der That von sich selbst. Wahr ist, daß aus V. 18. eine Nöthigung dazu nicht folgt, aber es steht auch nichts entgegen, die Worte so zu nehmen, wie sie lauten. P. braucht sich selbst zum Beispiel, wie ein Glossenredner wenig oder gar nichts nütze. Den Nachdruck freilich, den Chrys. darauf legte, daß auch er selbst nichts nützen würde, spricht er nicht aus, denn dazu müßte er schreiben: ἐὰν καὶ αὐτὸς (ἐγὼ) ἔλθω; aber lassen wir nur diesen weg, so giebt die buchstäbliche Fassung einen tadellosen Sinn, darf also nicht verlassen werden. Die

Construktion des Ganzen scheint sich am leichtesten zu begreifen, wenn man den im Griech. so häufig vorkommenden Gebrauch darin findet, den Hauptsatz in die Mitte zwischen zwei Vordersätze hineinzuschieben, die, nicht selten ziemlich tautologisch, oft einander erklären oder vervollständigen. Des Ap. Satz ist also: wenn ich zu Euch käme (nur) in Glossen redend, und nicht u. s. f., was würde ich Euch nützen? Bei dieser Annahme schwindet auch die Nöthigung, mit Bleek ἐὰν μή für gleichbedeutend mit ἀλλὰ μόνον zu halten (s. zu Gal. II, 16. S. 97.), und zu übersetzen: da müßte ich zu Euch reden u. s. w. Die ἀποκ. γν. προφ. διδ. stehn, wie auch Bleek anerkennt, im Gegensatze gegen die γλώσσαις. So lange man nun in den vier Ausdrücken vier verschiedene Vortragsarten sah, konnte man das Rechte nicht finden, ich lasse daher alle Erklärungsversuche dieser Art unbeachtet. Das Wort ἀποκάλυψις, Offenbarung, muß uns den rechten Weg zeigen. Wie nehmlich der Begriff der Prophetie sich in der Geschichte des Volks gebildet hatte, war alles was der Prophet als solcher sprach, Wort Gottes, ihm zu verkündigen geboten, also ἀποκάλυψις, und daß auch P. diesen Begriff gehabt, geht aus V. 29 f. hervor. So kann man also nicht ἐν πρ. sprechen, ohne auch ἐν ἀποκ. zu sprechen. Dies führt darauf, daß wir hier eine zweifache Eintheilung haben, und zwei Paare einander entsprechender Glieder. Die Eintheilung aber geschieht, meine ich, so, daß zuerst auf die Art des Empfangs des Vorzutragenden, dann auf die Form des Vortrags (nicht auf den Inhalt, wie, sonst übereinstimmend, Flatt, Bleek, Neander, Billr., wollen; der Inhalt soll ja immer derselbe seyn, und ist nach V. 5. auch in den γλώσσαις, auch nur einer Form des Vortrags, derselbe) gesehen wird. Der Sprechende gelangt zu seinem Wissen entweder durch ἀποκάλυψις, durch höhere, vom Geiste Gottes gewirkte Mittheilung, und wenn er diese ausspricht, ist er Prophet; oder durch Lernen, Denken, Forschen, auf rein menschlichem Wege, dann ist sein Wissen eine γνῶσις, und das Aussprechen desselben, das nun natürlich auch wieder der Art des Erlangens angemessen, ein rein verständiges, auf den Verstand einwirkendes seyn wird, eine διδαχή. Wir haben demnach drei verschiedene Arten des Sprechens zu unterscheiden, die γλώσσαις, die προφητείαν, die διδαχήν. Die beiden ersten geschehn unter Einfluß des göttlichen Geistes, das Gesprochene sind μυστήρια, welche der Geist dem Sprecher offenbart, aber die ersten unverständlich für den Hörenden ohne Auslegung, die letztere verständlich und erbauend an sich selbst; die dritte ist durchaus menschlich, aber nicht minder nützlich und nothwendig zur Erbauung. — Die in allen vier Gliedern angewandte Präp. ἐν bedarf kaum mehr der Er-

läuterung, sie zeigt, wie unser deutsches „in", in was der Vortrag besteht.

V. 7 f. Ein zweites Beispiel, von leblosen Dingen hergenommen. Hier macht das voranstehende ὅμως Schwierigkeit. Dennoch, was es eigentlich bedeutet, kann es hier wenigstens in sofern nicht seyn, daß der neue Satz einem vorangehenden entgegengesetzt würde, denn dies ist nicht der Fall; quin etiam (Er., Calv., Lap.) bedeutet es gar nicht, eben so wenig atqui (Beza) oder unser eingeschobenes „doch" oder „ja doch", das wir brauchen, wenn wir einen Grund oder ein Beispiel als aus dem Leben hergenommen und allbekannt bezeichnen wollen. Die Gal. III, 15. von mir gewählte Auslegungsart findet hier keine Anwendung. Daher bleiben nur zwei Wege, entweder mit Winer S. 456. ein Hyperbaton anzunehmen, statt τὰ ἄψ. ὅμως φωνὴν διδόντα *), oder dem ὅμως die Bedeutung von ὁμοίως beizulegen. Ein Hyperbaton an und für sich hat nichts unstatthaftes, doch würde ich dann lieber so denken: τὰ ἄψ. φ. διδ. ὅμως ἐὰν κτλ. Billroths Auffassung: die todten Klanginstrumente, obgleich nur todt, können dennoch zum Beispiel dienen, kann darum nicht angenommen werden, weil hier gar nicht davon die Rede ist, ob leblose Dinge als Beispiel gelten können oder nicht, sondern das Beispiel einfach hingestellt wird. Aber wieviel passender wäre hier ὁμοίως; ebenso, beim Uebergang vom ersten Beispiele zum zweiten! Um dies zu erlangen, wollten Faber Stapulensis, Alberti, Schulz, Mor., den Accent verändern, und ὁμῶς lesen. Die Anwendung wäre leicht, da für die Accente keine Auktorität existirt, aber daß ὁμῶς je so gebraucht werde, läßt sich nicht erweisen. Kypke u. A. meinten ὅμως so verstehn zu dürfen, konnten aber den Beweis aus Profanschriftstellern allerdings nicht geben, und so bleiben wir höchst ungewiß, können höchstens die Vermuthung wagen, P. habe, auch sonst manchmal in sprachlichen Dingen irrend, in der That geglaubt, ὅμως bedeute soviel als ὁμοίως. Da dies aber nur an dieser einen Stelle (nicht Gal. III, 15.) geschehn seyn könnte, so würde sich wenig dafür sagen lassen. So scheint das Sicherste immer noch das Hyperbaton. Dann ist der Sinn: die tönenden leblosen Dinge, dennoch wenn sie u. s. w. d. h. obwohl sie nur leblos sind, man also einen so hohen Anspruch an sie nicht machen kann wie an den sprachbegabten Menschen, fordern dennoch Deutlichkeit des Tones, um gebraucht werden zu können; was dann dem Sinne nach mit der Erklärung: selbst diese u. s. w. wieder übereinkommt. τὰ

*) So wie es scheint, schon Theodoret: ῥυθμοῦ καὶ τέχνης ἀπολαύοντα καὶ τοι ἄψυχα ὄντα, ἐναρμόνιόν τινα ἐκπέμπει ἠχήν.

ἄψυχα φωνὴν διδόντα. Wiefern hier der Artikel nicht wiederholt ist, wird man versucht zu übersetzen: die leblosen Dinge, wenn sie einen Ton von sich geben; aber dies ist nicht der Sinn des Schreibenden, dessen gleich nachfolgende Bestimmung: εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, deutlich zeigt, er spreche nicht von der Gesammtheit der leblosen Dinge, sondern nur von der einen Gattung der Toninstrumente. Wir müssen daher die Worte verstehn als wäre der Artikel da, und φ. διδ. beschränkende Bestimmung: die leblosen Dinge, welche einen Ton geben. διαστολή, Unterscheidung oder Unterschied, Röm. III, 22. X, 12. Der Dativ τοῖς φθόγγοις kann entweder abhängig von διδόναι als wahrer Dativ, oder instrumental genommen werden; wenn jenes, so sagt P., das Instrument müsse den Tönen eine Unterscheidung geben, d. h. entweder verschiedene Töne bilden, oder, und dies hier passender, die Töne bestimmt genug hervortreten lassen, um vom Hörenden unterschieden, und klar erkannt werden zu können; wenn dieses, so fordert er, es soll durch seine Töne eine Unterscheidung darbieten, daß man nehmlich wisse, welches Instrument es sey, das den Ton erzeuge. Erfolgt dies nicht, πῶς γνωσθήσεται κτλ., d. h. so ist es unmöglich zu erkennen τὸ αὐλ. ἢ τὸ κιθ. Dies verstehn Viele (Heyd., Bleek, Billr.) von dem Inhalte des Gespielten und dessen Bedeutung, und Billr. namentlich wehrt sich gegen die disjunktive Auffassung: wer wird erkennen, was auf der Flöte oder auf der Cither gespielt ist? Zum Beweise wird V. 8. angeführt. Und hätte P. geschrieben τὸ αὐλ. ἢ κιθαρ., oder τί ἐστιν τὸ αὐλ. ἢ κιθ., so würde ich unbedenklich beistimmen. Da er aber den Artikel wiederholt, so ist's nicht möglich, sondern P. Sinn ist, wenn das Instr. nicht deutlich unterscheidbare Töne gebe, so sey es unmöglich, Flöte und Cither zu unterscheiden. V. 8. hat er die Sache von einer andern Seite betrachtet. Daher sagt er auch hier καὶ γάρ, d. h. nach einem im Griech. sehr häufigen Gebrauche (vgl. m. Bem. zu Plat. Gastm. S. 23.) denn auch. Die Bestimmung der Trompete ist, die Krieger zum Kampfe zu rufen, aber auch sonst ihnen Signale zu geben. Daher muß sie einen deutlichen Ton geben, damit man wisse, was sie jedesmal bedeute. Fragen wir, was wir hieraus über dieGlossen lernen, so wird es wieder nur das seyn, daß sie eine dem Hörer unverständliche Rede gewesen seyen, aber unverständlich nicht durch ihren Inhalt, sondern allein durch ihre Form. Worin aber das Unverständliche dieser Form gelegen, bleibt immer noch ungewiß.

V. 9. macht P. selbst die Anwendung auf das Glossenreden. γλῶσσα kann hier nur die Zunge selbst bedeuten, welche als Werkzeug des Redens, also auch des Glossenredens, den

leblosen Toninstrumenten paralleliſirt wird, wie auch Bleek und Billr. anerkennen. λόγος εὔσημος iſt eine Rede welche als Zeichen der Gedanken ihre Beſtimmung gut erfüllt, eine deutliche, das Gegentheil ἄσημος, eine undeutliche. εἰς ἀέρα λαλεῖν ähnlich dem εἰς ἀέρα δέρειν IX, 26., ein nutz- und fruchtloſes Reden, gerade als ſpräche man nicht in menſchliche Ohren, ſondern in den leeren Luftraum hinaus. Nun ſtützt ſich zwar die Eichhornſche Anſicht vornehmlich auf die Worte dieſes Verſes, zum Beweiſe, daß das Gloſſenreden ein Hervorſtoßen unartikulirter Töne mit der Zunge ſey; allein wie wenig ſie dazu dienen können, hat Bleek (I. S. 8 ff.) genügend dargethan. Ich mache nur auf das aufmerkſam, was hierbei das Entſcheidendſte ſcheint, daß P. nicht von einer φωνὴ ἄσημος ſpricht, was jenen Sinn wohl bieten könnte, ſondern von einem λόγος. Dieſer aber, er ſey ſo wenig εὔσημος als er immer wolle, bleibt doch immer ein λόγος, d. h. etwas geſprochenes, eine Rede. Ein zuſammenhangender Vortrag braucht es nicht zu ſeyn, aber ein bloßer bedeutungsloſer Laut iſt es nimmermehr. So dient dieſer V. vielmehr zu einem Beweiſe mehr, daß in den Gloſſen gewiß Sprache enthalten war, ſollten es auch nur einzele Wörter geweſen ſeyn.

V. 10 ff. Der Beweis von der aus der Unverſtändlichkeit hervorgehenden Nutzloſigkeit des Gloſſenredens ſcheint geſchloſſen, und der Ap. will, wie aus V. 12 f. zu erſehen, zur Ermahnung übergehen, ſich Statt derſelben eines verſtändlichen Vortrags zu befleißigen. Doch auch dieſer ſendet er eine vorbereitende Darſtellung voraus, welche, an die letzten Worte gar nicht angeknüpft, wieder ganz von vorn anhebt. τοσαῦτα — ἄφωνον. Daß φωναὶ hier Sprachen ſeyen, wird allgemein anerkannt, und der griech. Sprachgebrauch in dieſer Hinſicht iſt unbezweifelt. οὐδὲν ἄφ. (ἐστιν) kann nicht bedeuten: nichts iſt laut- oder ſprachlos in der Welt, denn deſſen iſt ſehr viel; auch οὐδὲν mit Bleek (I. 66.) = οὐδεὶς zu ſetzen, „kein vernünftiges Weſen", iſt unmöglich; eher könnte man mit Grot. annehmen, P. habe bei den Gattungen der Sprachen an die Völker gedacht, denen ſie eigen ſind, und οὐδὲν auf das gedachte ἔθνη bezogen; doch auch dazu iſt keine Nöthigung vorhanden. Viel einfacher iſt, mit Heydenr., Billr., A. γένος φωνῆς hinzuzudenken, woraus der Sinn hervorgeht: und keine iſt (mit Flatt) eine Unſprache, φωνὴ ἄφωνος, eine Sprache die keine Sprache iſt, d. h. die keine Bedeutung hat, deren Wörter für den Zweck des Sprechens, die Gedankenmittheilung, nicht taugen. Alſo: ſoviele Arten von Sprachen giebt es in der Welt, und keine unter allen ungeſchickt zum menſchlichen Verkehr. Warum nun Billr. ſage, dieſe Worte ſtehen für:

ὅσα γένη φ. εἰσίν, τοσαῦτα οὐκ ἄφωνα, ist mir nicht klar. Ich will zugeben, daß P. auch so hätte schreiben können, aber daß er gesollt, d. h. daß der richtige Sinn nur aus dieser Form hervorgehe, kann ich nicht einräumen. Nun steht noch dabei εἰ τύχοι. Dies wird gewöhnlich erklärt: zum Beispiel, Billr. und Bäumlein wollen es nicht zugeben, der Erstere nimt es wie das attische ἴσως als „ironisch bescheidene Formel für eine sichere Behauptung: soviel Sprachen sind, wohl (gerade) eben soviel haben Sinn und Bedeutung", trägt es aber hier stillschweigend aus dem ersten Satze, worin es steht, hinüber in den zweiten, als hätte P. geschrieben: καὶ οὐδὲν εἰ τύχοι ἄφωνον, oder nach seiner Auffassungsform: ὅσα — κόσμῳ, τούτων εἰ τύχοι οὐδ. ἄφ., wozu doch schlechterdings keine Berechtigung vorhanden ist. Ich urtheile so: εἰ τύχοι bedeutet eigentlich: wenn sich's treffen sollte, zeigt also eine Möglichkeit an, ein Ungefähr des Prädicats. Eine solche Formel konnte leicht da Anwendung finden, wo aus einer Menge von Fällen oder Einzelheiten Eine wie auf gut Glück herausgegriffen wird, um als Beispiel zu dienen; ohne dann zu bedeuten: zum Beispiel, diente sie doch gleichem Zwecke als diese unsre Formel. Daß es wirklich so geschehen sey, beweist vorzüglich Lösners Beispiel aus Philo de nom. mut. p. 1067. C. (Francof.) τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι. μουσικὸν μὲν γὰρ εἰ τύχοι καὶ γραμματικὸν καὶ γεωμετρικὸν καὶ δίκαια καὶ φρόνιμα καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα πάμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν — — καὶ ἀνδρεῖον ἓν αὐτὸ μόνον. Auch aus Wetsteins ohne alle Sichtung bunt durcheinander geworfner Stellenmasse eine und die andere, z. B. Dio Chrys. XXXIII. p. 410. A. τὰ ζῶα γιγνώσκομεν ὁρῶντες, ὅτι τοῦτο μέν ἐστιν πρόβατον εἰ τύχοι, τοῦτο δὲ κύων κτλ. Paulus braucht den Ausdruck nur zweimal, hier und XV, 37., wo unläugbar ein Beispiel angeführt wird, hier aber paßt die eig. Bed. ganz und gar nicht, ein Beispiel aber ist's ganz gewiß, was er von den Sprachen sagt; da haben wir Grund genug, um die Erklärung gerechtfertigt zu achten. Aber, sagt Billroth, „man sieht nicht recht, warum P. gerade diesen Vergleich mit der Redensart: zum Beispiel, eingeführt haben sollte." Man sieht aber auch nicht, warum er es nicht gedurft haben sollte; er durfte allenthalben, mußte nirgends; so können wir nicht mit ihm rechten, wenn er's einmal that, ein andermal unterließ. — Was die logische Bed. unsers V. anlangt, so würde ich ihn gern concessiv fassen, aber dann müßte V. 11. δὲ nachfolgen; da er nun dort οὖν gebraucht hat, so scheint er ihn als allgemeinen Satz, als eine Art von Obersatz, gedacht zu haben; doch folgt das, was er weiter sagt, freilich

nicht eigentlich aus demselben. Für unsre Untersuchung über den Begriff des Glossenredens bietet unser Satz Etwas, das auch von Bleek (I. 66.) und Baur (S. 79.) benutzt worden ist. P. will den Korr. die Nothwendigkeit vor Augen stellen, anstatt der Glossen sich eines verständlichen Vortrags zu bedienen. Für diesen Zweck hält er ihnen das Beispiel der verschiedenen Sprachen vor, von denen zwar jede einen Sinn und eine Bedeutung habe, aber doch für den, der die des Andern nicht verstehe, allen Geistesverkehr, alle Gemeinschaft aufhebe, und fährt dann fort V. 12. Eben so auch Ihr u. s. w. Da scheint's unmöglich daß die γλῶσσαι verschiedene fremde Sprachen seyen. Denn so spricht doch kein Mensch, daß er, bemüht eine Sache durch ein Beispiel klar zu machen, eben diese Sache zum Beispiel wähle. Seyen sie was sie wollen, diese Stelle scheint jeden Weg zur Annahme fremder Sprachen zu versperren. — V. 11. ἡ δύναμις τ. φ. ist die Bedeutung der Sprache, vgl. Plat. Crat. S. 393. E. al. Der Begriff des βάρβαρος, des Fremden, nicht zur eignen Nation gehörigen, ruhte wohl von jeher, vornehmlich aber seit der allgemeinen Verschmelzung aller Volksstämme durch die Römer, und der Annahme der griechischen Sprache von fremden Nationen, in dem Merkmale der fremden Sprache, und um so besser ist daher hier das Wort gewählt. ἐν ἐμοὶ erklärt Winer S. 177. meo judicio, aber so parallel als es mit dem bloßen Dativ τῷ λαλοῦντι steht, scheint es in der That nichts anders zu bedeuten als ἐμοί.

V. 12. 13. Die Worte οὕτως καὶ ὑμεῖς belehren uns, daß P. zur Anwendung des Gesagten übergehe, die Folgerungen daraus ableiten wolle, welche darin enthalten sind. Fragen wir nun selbst was daraus gezogen werden könne, so kann nur dies geantwortet werden: So wie der, welcher eine fremde Sprache redet, seinem Hörer unverständlich bleibt, und keinen Gewinn bringen kann, so bleibt auch der, welcher in Glossen redet, der Gemeine unverständlich, und trägt zum Endzweck alles öffentlichen Redens, der Erbauung, gar nichts bei. Und hierauf konnte dann erst eine Ermahnung gebaut werden, wie man sich in Korinth verhalten sollte in Bezug auf das Glossenreden. Jene erste Folgerung nun verschweigt der Ap., wie er ja gern das Ableiten des Schlusses aus den Vordersätzen dem Leser überläßt, und deutet sie bloß durch die Anfangsworte an. Aber Unrecht würden wir thun, wenn wir deßhalb mit Mosh., Flatt, Heydenr., nach ὑμεῖς eine größere Interpunction anbringen wollten, denn nicht so, sondern in Einem Zusammenhange hat P. das Ganze gedacht. Dem Hauptsatze, der die Ermahnung selbst enthält, stellt er noch einen Vordersatz voran: ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων. ζηλωτὴς könnte an sich

zwar einen Neider, Nacheiferer, Nebenbuhler bedeuten, doch lehrt der neuteſt. Gebrauch von ζηλοῦν ſowohl als von ζηλωτὴς ſelbſt (vgl. Gal. I, 14. Tit. II, 14. Apg. XXI, 20. XXII, 3.), daß es, mit einem Objektsgenitiv verbunden, einen Menſchen bezeichne, der einen gewiſſen Eifer um eine Sache habe, ſie heftig liebe oder eifrig betreibe. Hätte nun die Lesart πνευματικῶν irgend bedeutende Auktorität, ſo würde man vielleicht glauben können, daß ſie die ächte Schrift, πνευμάτων aus falſchem Leſen entſtanden wäre, nun aber geht dies ſchlechterdings nicht an. Dennoch ſcheint der Sinn derſelbe ſeyn zu müſſen, als hätte er πνευματικῶν geſchrieben: Ihr ſeyd mit Eifer auf den Beſitz der Geiſtesgaben bedacht. Daher die gewöhnliche Annahme, πνεύματα ſtehe für πνευματικά, was man denn auf verſchiedene Art zu rechtfertigen ſucht. Es iſt bekannt, daß der bibliſche Sprachgebrauch nicht nur überhaupt eine Mehrzahl von Geiſtern und eine Wirkſamkeit derſelben, der böſen zumal, in der Mehrzahl anerkennt, ſondern auch verſchiedene Geiſteszuſtände, indem er ſie πνεῦμα δουλείας, φόβου u. dgl. nennt, mehr oder minder bewußt als Wirkungen verſchiedener Geiſter zu bezeichnen pflegte. So konnte nun auch P., wenn er wollte, von einem πν. προφητείας, einem πν. γλωσσῶν u. ſ. w. reden, ohne aus dieſem Sprachgebrauche heraus oder mit ſich ſelbſt und ſeiner Ableitung aller Charismen von Einem Geiſte in Widerſpruch zu treten. Und wenn er nun unten V. 32. die πνεύματα der Propheten wirklich den Propheten entgegenſetzt, wo er unter denſelben nichts anders denken kann, als die in ihnen wirkende, ſie zu Propheten erhebende Potenz, ſo kann uns dies als Beweis dienen, er habe in der That da, wo es nicht darauf ankam, die Einheit des in Allen wirkenden göttlichen Geiſtes zu urgiren, dem Gebrauche folgend auch von πνεύμασιν geſprochen, wo dann freilich wir, die Sache ſtrenger begrifflich faſſend, nur von πνευματικοῖς ſprechen würden. Demnach bedeutete zwar πνεῦμα nicht ſoviel als χάρ. πνευματικόν, aber bezeichnete doch dieſelbe Sache unter andrer Form. Demnach wird ζηλ. ἐστε πν. den Sinn haben: Ihr haltet viel darauf, ſtrebt ſehr darnach, πνεύματα zu beſitzen, d. h. durch geiſtige Gaben Euch auszuzeichnen. Ueber den ganzen Vorderſatz macht Theod. die Bemerkung: κατ' εἰρωνείαν αὐτοὺς ζ. πν. ἐκάλεσεν. Darin hat er nun zwar nicht Recht, denn ſie waren es in der That; aber er ſcheint doch gefühlt zu haben, daß ſie nicht ganz simplici animo ausgeſprochen ſind, ſondern einen leiſen Vorwurf enthalten, nach Geiſtesgaben zu geizen, aber nicht nach den rechten und beſten. — Der Hauptſatz πρὸς τὴν — περισσεύητε, giebt einen verſchiedenen Sinn, je nachdem man πρὸς τ. οἰκ. τ. ἐκκλ. mit ζητεῖτε oder περισσεύητε verbindet. Im erſten Falle: Stre-

bet um der Erbauung der Gemeine willen (πρὸς τ. οἰκ. = τῆς οἰκ. ἕνεκα) darnach, es noch weiter zu bringen (darin, als bisher); im zweiten: Strebt darnach, mehr zu thun, für die Erbauung der Gemeine; also: da Ihr doch einmal gern durch Geistesgaben Euch hervorthun wollt, so thut es mehr als bisher für den Zweck die Gem. zu erbauen. Diese letzte, auch von den Vorgängern beobachtete Verbindung ist dem Zwecke des Ap. angemessener, wiefern sie die Andeutung in sich schließt, daß sie — was die vorangehende Darstellung erwiesen hat, — bisher mit ihrem bloßen Glossenreden auf halbem Wege stehn geblieben sind. Dies Mehrthun oder Weiterkommen aber wird darin bestehen müssen, daß sie zur Glosse auch die Auslegung hinzufügen lernen. Damit sie aber hierüber in volle Klarheit kommen, setzt er in der Form eines Schlusses aus diesem noch ganz allgemein gehaltenen Satze V. 13. die Bestimmung hinzu: διὸ — διερμηνεύῃ. War die so eben dargebotene Fassung des vor. V. die richtige, so wird man sich hier nur der gewöhnlichen Ansicht anschließen können, daß ἵνα διερμ. den Inhalt des Gebets bezeichne, also P. fordere, wer in Glossen rede, d. h. die Gabe des Glossenredens besitze, der solle Gott darum bitten, daß er das Gesprochene auch möge auslegen können. Davon abweichend haben Wolf, Mor. A. die Worte so gefaßt: er bete auf so eine Art, daß er es auch auslege, also = οὕτως προσευχέσθω ὥστε διερμηνεύειν, Winer aber (S. 384.) so: „er bete (in der Gemeine), nicht um sein χάρισμα τ. γλ. zur Schau zu tragen, sondern mit dem Vorsatz, gleich mit der Absicht, das Gebet zu dolmetschen —," und Billroth ist geneigt ihm beizustimmen. Beide Auslegungen identificiren das γλωσσ. λαλ. vollständig mit dem προσεύχεσθαι, wofür zwar V. 14., nicht aber V. 5. die Parallele mit dem Propheten spricht, beide setzen voraus, daß der Glossenredner die Auslegung immer machen konnte, was nach V. 27 f. (auch wohl V. 5.) nicht der Fall gewesen seyn kann; beide lassen unbeachtet, daß P., wenn dies seine Meinung war, die Anordnung V. 27 f. gar nicht treffen konnte, ohne sich zu widersprechen; beide setzen eine mancher Schwierigkeit unterworfene Fassung an die Stelle einer ganz einfachen und natürlichen, und was die Vortheile anlangt, welche Billroth daraus ableitet, daß nehmlich προσεύχεσθαι dann nicht V. 14. anders als hier zu nehmen sey, und V. 15. vortrefflich passe, so schlägt er selbst den ersten nicht hoch an, und er wird ganz verschwinden, der zweite aber wird ebenfalls wenig auf sich haben, wenn sich zeigt, daß auch ohne dies V. 15. seinen guten Sinn darbietet. Daher trage ich kein Bedenken, mit Bleek (1. 68.) diese Auslegungen zu verwerfen. Nun aber bietet uns dieser V. über die

Gloſſen das Merkmal dar, das wir indeß, wie gezeigt, auch aus andern Stellen entnehmen können, daß der Gloſſenredner das Geſprochene nicht immer habe ſelbſt auslegen können, und daß auch dies Vermögen, ganz übereinſtimmend mit **XII, 10.**, als ein von Gott zu erwartendes betrachtet werde.

V. **14.** Der Grund, weshalb P. fordert, daß der Gloſſenredner um dies Vermögen bitte. *ἐὰν προσεύχωμαι γλώσσῃ*, wenn ich in einer Gloſſe bete. Er hätte auch ſagen können: *ἐὰν λαλῶ γλ.*; daß er eine andre Bezeichnung wählte, dazu lag vielleicht die erſte Veranlaſſung in dem vorangegangenen *προσευχέσθω*, die wichtigſte aber darin, weil er nur bei einer beſtimmteren Bezeichnung des Inhalts den Gedanken ausführen konnte, den er von nun an behandelt, daß nehmlich der *ἰδιώτης* an dem was der Gloſſenredner ſpreche, gar keinen Antheil nehmen könne, und zwar auch dies nur aus dem Einen, immer wiederkehrenden Grunde der Unverſtändlichkeit. (Zwiſchen der Bedeutung von *προσεύχεσθαι* hier und V. **13.** ſehe ich keinen Unterſchied als den Einen, daß dort der Inhalt des Gebets dabei ſteht, und hier nicht; dadurch aber wird das Weſen des Gebets ſo wenig geändert als dadurch, daß jenes Gebet um das Vermögen der Auslegung nicht *γλώσσῃ* geſchieht wie das von welchem hier die Rede iſt.) Er konnte aber das *προσεύχεσθαι* mit um ſo größerem Rechte nennen, als das *γλώσσῃ λαλεῖν* wohl nie an Menſchen, ſondern immer an Gott gerichtet, alſo zwar nicht immer *δέησις* aber doch *προσευχή* in weiterem Sinne war. So war es im Beginn geweſen (Apg. **II, 11. X, 46.**), und daß es auch ſo in Korinth geweſen ſey, darauf ſchien ſchon V. 2. hinzudeuten, aber mit ziemlicher Evidenz geht es daraus hervor, daß er V. **15 — 17.** nur von *προσεύχεσθαι*, *ψάλλειν*, *εὐλογεῖν*, *εὐχαριστεῖν*, ſpricht. Wir dürfen uns aus dieſen Stellen von dem Inhalte der Gloſſenrede mit ziemlicher Sicherheit die Vorſtellung machen, daß ſie eine lobpreiſende Ergießung über die großen Thaten Gottes zur Erlöſung der Menſchheit geweſen ſey, wodurch ſich der Unterſchied von der *προφητεία* herauszuſtellen ſcheint, daß während dieſe denſelben Gegenſtand in verſtändlicher Rede den Menſchen verkündigte, jene in unverſtändlicher Sprache Gott zu verherrlichen ſtrebte, dankend, lobſingend, bittend um Schutz und geſegneten Fortgang des großen Werks. — In dieſem Falle, ſagt er, *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.* Die Unterſcheidung von *πν.* und *νοῦς*, die er V. **15.** feſthält, hat ſehr verſchiedene Erklärungen veranlaßt. Baſilius bei Theophylakt und Erasmus wollten *πν.* nur von dem spiritus = halitus verſtehn, dachten alſo an ein bewußtloſes Reden, worin der göttliche Geiſt die Sprachwerkzeuge des

Menſchen wie eine todte Maſchine brauche, und konnten dann νοῦς von dem Geiſte des Menſchen verſtehn. Daß ſie aber hierin mit dem ganzen Gebrauche von πν. in unſrer Stelle und ſonſt in Widerſpruch treten, haben Calv. und Beza ſchon gezeigt. „Mein Geiſt" oder „mein Herz" überſetzen es Lap., Heum., Mor., Heydenr. A., faſſen aber νοῦς als den Sinn der Rede, was wegen V. 15. ganz unmöglich iſt. Mosh., Flatt: die vom Geiſte Gottes erleuchtete Seele; Chryſ.: τὸ χάρισμα τὸ δοθέν μοι καὶ κινοῦν τὴν γλῶσσαν, womit Theod. u. A. einſtimmen. Dieſe der Sache am nächſten. Soviel iſt gewiß, den Unterſchied zwiſchen πν. und ν. kann P. nicht machen, daß etwa πν die höchſte, ν. eine niedere Potenz des Geiſtes ſey; dies erlaubt weder V. 15. noch Röm. VII, 22 — VIII, 1. wo er deutlich genug die Ausdrücke: ὁ ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς, πνεῦμα, als gleichbedeutend braucht. Ein andrer Unterſchied aber läßt ſich gar nicht denken. Da bleibt nur übrig, das πνεῦμα als das empfangene zu denken, welches, unterſchieden vom Empfänger wie das πνεῦμα προφήτου vom Propheten, den Menſchen welchem es die Gloſſengabe verliehen hat, als ſein Werkzeug braucht, und durch ihn ſpricht. So auch Bleek (I. 68.) und Billroth. Nun wird ὁ νοῦς die höhere, vernünftige und verſtändige Natur des Menſchen ſeyn, wie auch ſonſt. Sie iſt ἄκαρπος. Dies haben Chryſ., Calv. (der, beiläufig bemerkt, von der Stelle die eigenthümliche Anſicht hat, daß P. gar nicht von etwas wirklich geſchehendem rede, ſondern nur beiſpielsweiſe den Fall ſetze, daß Einer γλώσσῃ rede ohne das Geſprochene ſelbſt zu verſtehn) paſſiv gefaßt: mein νοῦς bleibt ohne Gewinn, und betrachtet man den Satz für ſich allein, ſo gäbe es einen ſehr guten Sinn, ſo wie ich auch überzeugt bin, daß das Wort dieſe Bedeutung wirklich haben könne. Allein nicht nur iſt der neuteſt. Gebrauch entſchieden dagegen, vgl. Eph. V, 11. Tit. III, 14. 2 Petr. I, 8. Matth. XIII, 22. wo es allenthalben die Bedeutung: unfruchtbar, hat, ſondern auch der im Folg. deutlich genug ausgeſprochene Zweck des Apoſtels, das Gloſſenreden von Seiten ſeiner Unnützlichkeit betrachten zu laſſen. Wir werden daher annehmen müſſen, er ſetze ὁ νοῦς μου nur um des Gegenſatzes des πν. willen, und ſein eigentlicher Sinn ſey: ich mit meiner vernünftigen Natur ſchaffe der Gemeine keinen Nutzen. Ueber das Verhältniß des Zuſtandes, in welchem der Gloſſenredner ſich befand indem er ſprach, zu einem verſtändigen Selbſtbewußtſeyn, ſcheint mir aus unſrer Stelle wenigſtens nichts ſicheres hervorzugehn, und die Neueren, welche einen faſt bewußtloſen Zuſtand daraus entnehmen, dies mit zu großer Zuverſicht zu thun, obwohl zugegeben werden muß, nicht nur daß wir immer die Vorſtellung eines mehr paſ-

siven als aktiven, frei thätigen Geisteszustandes gewinnen werden, sondern auch daß es sehr möglich sey, daß das Bewußtseyn bei demselben einigermaßen (doch nur dieses, s. zu V. 28.) zurückgetreten sey.

V. 15. Ohne sich diesmal länger bei seinem Beweise aufzuhalten, geht P. nun sogleich zur Darstellung dessen über, was in den Versammlungen geschehen soll. Diese ist auch wohl von nun an fortwährend sein Zweck, nur daß er durch manche zwischen eintretende Gedanken verhindert wird sie in Einem Flusse zu vollenden, und daher V. 26. noch einmal förmlich zu ihr zurückkehrt. Dort wie hier bedient er sich der einführenden Formel *τί οὖν ἔστιν;* wörtlich: was ist also? d. h. was folgt daraus? Daß er sie gerade nur in diesen zwei Stellen anwendet, wo das Gefolgerte Etwas ist, das gethan werden soll, kann Zufall seyn, obwohl, daß sie Apg. XXI, 22. ganz in gleichem Falle gebraucht wird, der Vermuthung Raum giebt, daß sie vornehmlich in solcher Beziehung gangbar gewesen sey. Lightfoot vergleicht damit das rabbinische מהו. Syr. ܡܢܐ ܗܘܝܠ ܐܥܒܕ = *τί οὖν ποιήσω;* Zu ergänzen ist nichts. Die hier und V. 14. gebrauchte erste Person ist bloß oratorische Form. In der Antwort würde der Conjunktiv *προςεύξωμαι,* den beide Male nicht unbedeutende Auktoritäten darbieten, bei dem offenbar paränetischen Sinne derselben sehr gut passen, da indeß doch *ψαλῶ* nur Fut. seyn kann, und *ō* und *ω̄* unzählig oft vertauscht erscheinen, konnte er nicht beachtet werden. Die Dative *τῷ πνεύματι* und *τῷ νοΐ* sind instrumental zu fassen wie V. 2.; *προςεύχ.* und *ψάλλειν τῷ πν.* wird bedeuten: beten, lobsingen, durch den Geist = *διὰ τοῦ πν.,* so daß das principium movens bei meinem Sprechen nicht ich selbst bin, sondern das *πν.* welches ich empfangen habe, ganz wie V. 14. So ist auch klar, daß er hier nur ein Glossenreden im Sinne hat, nur daß er nicht die Erscheinung selbst, sondern ihre bewirkende Ursache in's Auge faßt. Dagegen wer *τῷ νοΐ* betet oder lobsingt, der thut es durch sich selbst, ohne Hinzutreten eines von außen auf ihn einwirkenden Princips, mit seiner vernünftigen Natur, und daher denn auch in derjenigen Form, welche von andern Menschen, in welchen ebenfalls der *νοῦς* thätig ist, verstanden werden kann. Diejenigen, welche V. 13. *νοῦς* als den Sinn der Rede faßten, sind hier genöthigt, dem Dativ *τῷ νοΐ* eine solche Wendung zu geben, daß er „auf eine verständliche Weise" oder „für den (fremden) Verstand" bedeute, was aber gewiß unrichtig ist. Der Sinn der ganzen Antwort ist unläugbar dieser: Das Beten und Lobsingen durch den Geist

(in Gloſſen) darf geſchehn; wer einmal die Gabe empfangeu hat, der ſoll dem Geiſte der ſie wirkt nicht wehren (V. 39.); aber auch das rein verſtändige Reden darf nicht fehlen. So mußte er urtheilen; denn wiefern jenes eine Gabe des Geiſtes war, und zum Lobe Gottes dienen ſollte, der ja durch jede Handlung des Menſchen verherrlicht werden ſoll (X, 31.), konnte er dieſe beſondere Form weder verachten noch zu unterdrücken geneigt ſeyn; aber nur durfte es nicht, wie wahrſcheinlich in Korinth, einſeitig, und mit Zurückſetzung der andern, für das Allgemeine nutzbareren Form geſchehn.

V. 16. 17. Der Grund warum ſo gehandelt werden ſoll, aus derſelben Quelle wie bisher, nehmlich der Nützlichkeit geſchöpft. ἐπεὶ wird hier von Vielen durch „ſonſt" überſetzt, aber mit Unrecht. Wo wir es durch ſonſt überſetzen, hat es jederzeit den Sinn: denn wenn dies nicht geſchieht; hier aber fehlt dieſer Satz dabei, da iſt es völlig unſer „denn". εὐλογεῖν, nehmlich τὸν θεὸν, iſt hier mit εὐχαριστεῖν ganz gleichbedeutend. εὐλογεῖν πνεύματι könnte an ſich wohl bedeuten: Gott im Geiſte, alſo ohne ausgeſprochenes Wort danken, und auch der Nachſatz ſteht nicht entgegen, denn auch wo dies geſchieht, hat die übrige Gemeine keinen Gewinn davon. Dann wäre das hier Geſagte nur ein Beiſpiel ähnlicher Art. Allein weder die Worte noch der Zuſammenhang fordern, daß wir es anders faſſen als V. 15., und ſo werden wir auch bei dieſem εὐλ. am richtigſten ein ſolches denken das in Gloſſen geſchieht. Was hier vom Amen geſagt wird, lehrt uns daß der in der Synagoge übliche Gebrauch (Schöttgen giebt Manches über denſelben und den hohen Werth den man darauf gelegt) auch in die chriſtliche Kirche übergegangen war. In dieſem Amen lag das Zeugniß der Gemeine, daß ſie das vernommene Gebet als ihr eigenes anerkenne, und von Herzen daran Antheil nehme, und in dem πῶς ἐρεῖ; des Apoſtels liegt ebenfalls eine Andeutung, daß er es für nöthig erachtet habe, daß der Zuhörer dies Amen mitſpreche, aber freilich auch wieviel ihm daran gelegen, daß er es thun könne, nehmlich aus Ueberzeugung und mit vollem Bewußtſeyn vom Inhalte des Gebets. Der dies thun ſoll, wird ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου genannt. Unter dem ἰδ. verſtehn Chryſ., Theod. A. den Laien, Wolf, Mosh., Schulz, Mor., Flatt, den der Gloſſe Unkundigen, und während einige von Jenen das ἀναπλ. τ. τόπον vom Innehaben geſonderter Plätze verſtehen wollten, ſuchten die übrigen mit Aufwand vieler Gelehrſamkeit aus griechiſchen und hebr. Schriften zu erweiſen, daß es nur bedeute: im Zuſtande eines ἰδ. ſeyn. Freilich iſt von den Beiſpielen keins ganz adäquat, und dem Verſtande will es nicht gelingen, dieſe Form

des Ausdrucks als Hebraismus für εἶναι anzusehn. Vielleicht wäre dies ein Weg: Wiefern ἰδιώτης im Gegensatz gegen den Kundigen allerdings den Unkundigen bezeichnet, könnte allerdings auch der der Gloſſe Unkundige im Gegensatz gegen den Gloſſenredner ἰδ. heißen; aber nur nicht ὁ ἀναπλ. τὸν τόπον τ. ἰ. Dies erlaubt nur die Bed. des Amtloſen, Unbeſchäftigten. Nun, die Einrichtung der chriſtlichen Verſammlung war der Synagoge nachgebildet, in dieſer gab es Solche welche öffentlich fungirten, die Thora laſen, die Gebete ſprachen u. ſ. w., Alles von Amtswegen, alle übrigen Juden waren alſo wirkliche ἰδιῶται. In der chriſtlichen Kirche gab es, wie auch unſer Kapitel zeigt, noch keine beſtimmten auf den Cultus ſich beziehenden Aemter, da noch Jeder ſprechen konnte, was der Geiſt ihm eingab, alſo auch keine wirklichen ἰδιώτας. Aber die Sitte forderte das gemeinſchaftliche Amen; ſo gab ſich's ganz von ſelbſt, daß alle die, welche eben nicht ſelbſt handelnde Perſonen waren, die Stelle der ἰδιωτῶν ausfüllten (ἀνεπλήρουν τὸν τόπον τ. ἰδ.), und dieſe ſind es welche P. meint, und ſehr zweckmäßig ſo bezeichnet, um jeden Schein, als gebe es wirkliche ἰδ. entfernt zu halten. Dies waren alſo heute Dieſe und morgen Jene, und weil die Gloſſen Allen unverſtändlich waren, galt was er hier ſagt, in jedem Falle, indem ja hier der Fall, wo eine ἑρμηνεία Statt fand, ausgenommen iſt. Ich freue mich, dem Weſen nach daſſelbe bei Bleek und Billroth anzutreffen, nur daß Letzterer dem Worte die Bed. imperitus beilegt. — Ganz conſequent wird nun V. 17. dem Gloſſenredner das καλῶς εὐχαριστεῖν zugeſtanden, denn ſolange P. daſſelbe an ſich, und als Werk des Geiſtes anſah, konnte er nicht anders thun; aber der Nachtheil wird hervorgehoben, daß ὁ ἕτερος — hier konnte er nicht ὁ ἰδιώτης ſagen — keine Erbauung daraus ſchöpfen könne, die nur aus verſtandener Rede herfließen kann.

V. 18 f. Offenes Bekenntniß des Ap. über das Gloſſenreden in öffentlicher Verſammlung. V. 18. ſchwankt im Text. Wird λαλῶν oder λαλῶ, das ſtärkere Auktorität hat, beibehalten, ſo dankt P. dafür, daß er das Vermögen der Gloſſen in höherem Grade beſitzt, als die Korr. alle, conceſſiv, um V. 19. die Beſchränkung hinzuzufügen, daß er in der Verſammlung es durchaus nicht thue. Gegen den Gedanken iſt durchaus nichts einzuwenden. Nun aber läßt cod. A. das Verbum ganz aus, deſſen verſchiedener Modus in den übrigen Auktoritäten nun ſofort Verdacht erweckt. Fehlt es, ſo ſagt P., er danke (zwar) Gott mehr als ſie alle in Gloſſen, aber in der Verſammlung u. ſ. w. Wie leicht nun, wenn man überſah, was V. 14—17. uns gelehrt haben, daß das γλ. λ. vorzüglich ein εὐχαριστεῖν war, und die (grundfalſche, aber früh und lange genährte)

Meinung mit zur Stelle brachte, er habe durch Befähigung des Geistes eine Menge fremder Sprachen, und zwar fortwährend, gesprochen, wie leicht nun konnte man schon in frühen Zeiten die scheinbare Lücke zu ergänzen suchen! So setzte denn Einer λαλῶν, ein Anderer λαλῶ, noch Andere ὅτι λαλῶ hinzu, und unser Text entstand. Ich bin durchaus der Meinung, P. habe nur geschrieben, was cod. A. darbietet. — θέλω — ἤ· ich will lieber als. Hos. VI, 6. θέλω ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὁλοκαυτώματα. τῷ νοΐ μου wie oben V. 15. κατηχεῖν, unterrichten, s. Gal. VI, 6. Nach unsrer Stelle hatte also P. die Glossengabe, und bediente sich ihrer oft und viel, aber niemals in öffentlicher Versammlung, sondern nur im Stillen Gott dadurch zu preisen. Sollte er da in fremden Sprachen gebetet haben?

V. 20 — 22. Wenn schon das lange Verweilen bei demselben Gegenstande, und das unaufhörliche Zurückkehren zu dem einzigen Argumente, das ihm zu Gebote steht, einen Beweis abgiebt, wieviel dem Ap. daran gelegen war, seine Korr. zu überzeugen, wie wenig er aber auch hoffen mußte, daß es ihm gelingen werde, so wird dies noch weit deutlicher aus dem was folgt. Er beginnt mit einer ungemein herzlichen Ansprache V. 20., der er eine Schriftstelle nachfolgen läßt, welcher er eine hohe Beweiskraft beizulegen scheint, da er sie zuletzt, wie der Feldherr seine beßte Mannschaft im Gefechte, hereintreten läßt, und bei ihrer Anwendung ziemlich lang verweilt, als gälte es gleich den letzten Sturm, um ihren Starrsinn zu besiegen. Das ganze Verfahren ist sehr ähnlich demjenigen, welches er in gleichem Falle Gal. IV, 21 ff. in Anwendung bringt. Der Ausdruck der Herzlichkeit liegt schon in dem vorangestellten ἀδελφοί, das, wie bei Gal. III, 15. bemerkt wurde, bei dieser Stellung immer ein Zeichen ist, daß der Ap., selbst bewegt, auch seinen Lesern zum Herzen reden will, vgl. Gal. IV, 12. Röm. X, 1. Phil. III, 13.; sodann auch in der Ermahnung selbst: werdet (seyd) nicht Kinder am Verstande, sondern an Schlechtheit seyd wie Kinder, an Verstand aber seyd Erwachsene. Kinder mögt Ihr seyn, aber nur in sofern als Ihr alles Böse so wenig kennt wie die Kinder, nicht aber an Verstand und Einsicht. Man hat in diesen Worten mancherlei Beziehungen gefunden, der Eine diese, der Andre jene; ich glaube, sie sind ganz einfach zu nehmen, als eine Andeutung, daß ihr Haften an einer so nutzlosen Gabe wie das Glossenreden ist, einen Beweis von einem sehr wenig gereiften Verstande, einer geistigen Unmündigkeit sey, die sich für den Christen gar nicht schicke, eine Erklärung, die sie um so empfindlicher angreifen mußte, je höher ihr Weisheitsdünkel war, und je mehr sie sich mit ihrem Glos-

senreden wußten. — Die angeführte Schriftstelle ist Jes. **XXVIII, 11** f., aber weder mit dem hebr. Original noch mit der **LXX.** übereinstimmend, und unbekannt, ob P. einer andern Uebers. folgte, oder, wie öfter, sich seinen Text selbst schuf. Wir haben sie so zu verstehn, wie er selbst sie giebt, und da P. selbst, wie gewöhnlich in seinen Anführungen des A. T., auf den Zusammenhang der citirten Stelle keine Rücksicht genommen hat, so haben auch wir eine solche nicht zu nehmen, was auch von **Bleek (I. 71.)**, **Baur** (S. 120. Anm.), **Bäumlein** (S. 100 f.), zugestanden wird. Ob der Schreibende ἑτερογλώσσοις als Mask. (wie die Ausl. es fassen) oder als Neutrum — in jenem Falle Menschen mit fremder Sprache, in diesem fremde Sprachen — gedacht habe, läßt sich nicht bestimmen, doch scheint letzteres mir mehr für sich zu haben. Der einfache Wortsinn ist: durch Menschen fremder Sprache (in fremden Sprachen) und fremde Lippen werde ich mit diesem Volke reden, aber auch so werden sie nicht auf mich hören, spricht der Herr. Hierin findet nun P. offenbar eine Bezeichnung des Glossenredens, seines Zweckes und seiner Wirkung. Er sieht darin gleichsam ein letztes Mittel zur Bekehrung derer, welche der Stimme der Propheten kein Gehör geben wollen, aber Trotz dem Außerordentlichen das darin liegt, dennoch ein vergebliches. Dies liegt auch in dem Schlusse, den er selbst V. 22. daraus zieht. Er sagt: die Glossen sind εἰς σημεῖον, bestimmt, ein σημ. zu seyn. σημ. aber heißt jedes Ereigniß, welches, den gewöhnlichen Naturlauf überschreitend, die Bestimmung hat, die Menge durch das Erstaunen, das es weckt, aufmerksam zu machen, und von dem Walten höherer Mächte thatsächlich zu überführen. Dies lehrt uns über die Glossen soviel, daß P. das Vermögen derselben durchaus nicht für Etwas ansah, was der Mensch auf gewöhnlichem Wege erwerben oder erlernen könne, sondern für ein Zeichen waltender Gottes-Macht. Sie sollen aber zum σημεῖον dienen οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις. Hier hat nun, nach den Worten οὐδ' οὕτως κτλ. V. 21., **Billroth** wohl unstreitig Recht, wenn er, übereinstimmend mit **Neander** (Pflanzung S. 117. Anm.), gegen **Bleek (I. 72.)**, die ἀπ. nicht nur für Solche hält, welche noch nicht zum Glauben gekommen sind, sondern für Solche, die nicht glauben wollen, der prophetischen Predigt unempfänglich oder feindselig entgegenstehn. Für solche aber ist nun das σημεῖον ein Warnungszeichen, sie erinnernd an die höhere Macht, der sie widerstreben, und deren Zorn sie auf sich laden, wenn sie sich nicht noch bekehren. Für die Gläubigen sind die Glossen gar nicht da, denn sie bedürfen ihrer nicht, wiefern sie gläubig sind, und haben keinen Gewinn davon, wiefern sie sie nicht verstehn. Die Korr.

alſo thun thöricht, wenn ſie viel Gebrauch von einer Gabe machen, welche im Schooße der Gemeine ganz zwecklos iſt. Ihr ſtellt er nun, nicht nothwendig zur Vollſtändigkeit, aber für ſeinen Zweck ſehr paſſend, die προφητεία entgegen. Sie iſt da οὐ τοῖς ἀπ. ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν. Mit Recht weigert ſich hier Billroth, εἰς σημεῖον zu ergänzen, denn für die Gläubigen bedurfte es keines ſolchen mehr; eben ſo richtig iſt, daß er ſagt, die Worte οὐ τ. ἀπ. ſtehn nur um des parallelen Gegenſatzes willen da, und ſeyen an und für ſich nicht nöthig. Daher darf auch der ſcheinbare Widerſpruch mit V. 24 f. nicht urgirt werden. Nicht minder iſt auch darin Billr. und Baur (S. 122 f.) Recht zu geben, daß Bleek geirrt habe, indem er οὐκ — ἀλλὰ durch: nicht nur, ſondern auch und vorzüglich, erklärte; denn nicht allein bedeutet es dieſes nicht, ſondern des Ap. auf ſeine Schriftſtelle gegründete Vorſtellung erlaubt dieſe Anſicht der Sache gar nicht. Aber unrichtig iſt es gewiß, wenn Baur mit Storr und Flatt σημεῖον τοῖς ἀπ. = σημεῖον τῆς ἀπιστίας ſetzt: ein Zeichen von Euerm Unglauben würde es ſeyn, wenn Ihr mit Hintanſetzung der Prophetie die Gloſſen unter Euch überhand nehmen ließet.

V. 23. geht der Ap. zu der Wirkung über, welche das Gloſſenreden auf Nichtchriſten haben müſſe, um dann im Gegenſatz V. 24 f. die herrlichen Wirkungen bemerklich zu machen, welche auch bei ihnen aus der Prophetie hervorgehn können. οὖν zeigt uns, daß er das Folgende noch in Verbindung mit dem Vorherg. denke, ſey es nun, daß er nur überhaupt aus der Unverſtändlichkeit der Gloſſen ſchließe, oder, was nicht unwahrſcheinlich, noch beſonders auf das οὐδ' οὕτως εἴσαι. V. 21. hinblicke. ἐὰν — αὐτό. P. bezeichnet die Verſammlung als eine ſolche, in welcher alle Glieder vereinigt ſind, wahrſcheinlich nur zur größeren Belebung des Bildes einer heilloſen Verwirrung, welche das allgemeine Gloſſenreden erzeugen würde, für uns aber wichtig zur Begriffsbeſtimmung des ἰδιώτης. Bei dem folgenden πάντες will Bleek (I. 73) der Vorſtellung eines Durcheinanderredens Aller wehren, beſonders wegen V. 24.; ſie iſt auch nicht nothwendig, doch, wenn man nur das „Alle" nicht gar zu buchſtäblich nimt, ſo hat ſie auch nichts unrichtiges, da P. V. 27. nicht ſo wie er thut abgefaßt haben würde, wenn die Gloſſenredner in Korinth auf einander gewartet, und ordentlich einander abgelöſt hätten. Hauptſache indeß bleibt immer nur das fortwährende und ausſchließende Gloſſenreden. Die nun als eintretend geſetzten ἰδιῶται können nicht wohl Chriſten ſeyn, denn erſtlich wird ja die Gemeine als ganz verſammelt gedacht, und es würde doch höchſt auffallend ſeyn, einzele etwa nachkommende Glieder ihr als ἰδ. entgegen-

zusetzen, und sodann, wollte man auch davon absehn, warum sollten gerade die später kommenden Glieder der Gemeine, wenn auch der Glossen unkundig, die ganze Erscheinung für einen Ausbruch des Wahnsinns halten, da doch auch in der früher versammelten Menge gewiß Solche seyn mußten, denen die Glossen eben so unverständlich waren? Nimt man sie aber mit Mosh., Billr. A. als Nichtchristen an, welche der Glossen unkundig seyen, so entsteht wieder die Schwierigkeit, daß erstlich nun die ἄπιστοι als hartnäckige Ungläubige betrachtet werden müssen, und sodann, da doch von diesen nicht schlechthin angenommen werden kann, daß sie die Glossen verstanden haben, daß die ganze Eintheilung höchst unlogisch ist, abgesehn, daß ἰδιώτης eigentlich nur durch den Gegensatz seine Bedeutung erhält, dieser aber hier gar nicht vorhanden ist. Eine Möglichkeit bleibt noch, daß P. hier einen bloß hypothetischen Fall setze, nehmlich daß irgendwo plötzlich und zum ersten Male das Glossenreden ausbräche, und nun Christen, die davon nichts wüßten, und, noch nicht gegenwärtig, von dem Paroxysmus nicht befallen wären, und Nichtchristen, einträten. Dann würde die Erscheinung auf Beide gleichen Eindruck machen, Beide würden glauben müssen, die Versammlung sey von Sinnen. Hier ließe sich ἰδ. besser begreifen, denn sie ständen nun im Gegensatz gegen die vom Glossengeist Ergriffenen als dieses Geistes untheilhaftig, und auch V. 24. könnte diese Bed. festgehalten werden. Sollte dies nicht möglich seyn, so würde ich unter den ἰδιώταις Solche denken, die vom Christenthum überhaupt nur wenig oder gar keine Kenntniß haben, bei den ἀπ. aber Solche, die dasselbe kennen, aber nicht annehmen wollen. Der Eindruck mußte auch hier derselbe seyn, und P., der nicht nur überhaupt an Unordnung keinen Gefallen fand, sondern auch von solchen Erscheinungen für die Ausbreitung des Christenthums wenig Ersprießliches hoffen konnte, mußte das Glossenreden, wenn nicht ganz aus dem öffentlichen Gebrauche verbannt, doch wenigstens sehr beschränkt wünschen.

V. 24 f. Schilderung der segensreichen Wirkungen der Prophetie. Da P., so wie V. 23. ein Idealbild der Unordnung, so hier der guten Ordnung zeichnen will, so dürfen wir das πάντες nicht anders nehmen, als wie es V. 29 ff. von ihm gefordert wird, daß Einer nach dem Andern auftrete und spreche. Zuzugeben ist, besonders wenn ἰδιώτης einen Christen bezeichnen sollte, daß hier die Erwähnung desselben nicht gerade nothwendig war; doch konnte auch ein Solcher, noch mehr aber ein mit dem Christenthum nicht bekannter Heide, ohne Nachtheil mit genannt werden, weil dem Einen wie dem andern die — auch hier wohl als neu gedachte — Erscheinung gleichen

Eindruck wirken mußte. Was er nun hier über die Wirkungen der Prophetie sagt, das giebt uns einen bedeutenden Aufschluß über ihr Wesen und ihren Inhalt. Der Eintretende, sagt er, wird von Allen gerügt oder überführt (offen hingestellt, Bleek), von Allen erforscht, das Verborgene seines Herzens wird offenbar. Hier ist nun undenkbar, daß die Rede Aller sich auf den individuellen Zustand dieses Einzelen hingerichtet, ihm seine geheimen Gedanken oder verborgenen Sünden vorgehalten habe, oder vielmehr, daß P. dieses fordere; denn abgesehen davon, daß wir eine solche Allwissenheit gar nicht berechtigt sind den Propheten zuzuschreiben, würde P. doch gewußt haben, daß ein solches Verhalten nur das Gegentheil des verlangten Erfolgs herbeiführen könnte. Dagegen wenn jeder Prophet ganz allgemein zur Buße aufforderte, wenn er die Unsittlichkeit des Welt-Wesens und Lebens in ihrer wahren Gestalt enthüllte und seine verderblichen Folgen schilderte, wenn er die Tiefen des Menschenherzens überhaupt eröffnete, und die innere Sünde bis in ihre geheimste Werkstatt verfolgte, und die Entwickelung ihrer verborgensten Gedanken bis zum gräßlichen Thatausbruch vor Aller Blicken enthüllte, da mußte erfolgen, was heute noch erfolgt, jeder Einzele mußte sich getroffen, sein Inneres aufgedeckt sehn, und, da solche Predigt nie zuvor gehört worden war, erstaunen und sich fragen, woher denn diese Leute alles dieses wüßten, und Gottes Walten, Gottes Offenbarung in dem Geschehenden anerkennen, und empfängliche Gemüther dann den Gott verehren lernen, der seinen Bekennern so tiefe Kunde des Menschenherzens gab. Dergleichen Erfahrung mußte P. haben, weil sie die Bedingung der Erfolge seines apostolischen Wirkens war. Daher müssen wir annehmen, er habe das gemeint, was er allein vernünftiger Weise meinen konnte. Dann aber liegt hierin das wahre Wesen des Prophetenthums und der Inhalt ihrer Predigt vor uns aufgeschlossen. Sie sind Prediger wie die des A. T., Prediger der Buße, aber auch des Evangeliums. Ich freue mich, ganz Aehnliches auch bei Neander (Pflanz. S. 117.) anzutreffen. — In den letzten Worten: ἀπαγγέλλων — ἐστιν kann das ἀπαγγ., da es als sofort und in der Versammlung selbst geschehend dargestellt wird, seinem Wesen nach nur als ein ὁμολογεῖν gefaßt werden, wie auch Bleek es durch „bekennen" übersetzt. Sonst hätte man wohl auch an den Bericht denken können, den ein Solcher seinen nichtchristlichen Brüdern von der erlebten Erscheinung abstattete. ἐν ὑμῖν verstehe ich als „in Euch", wie auch Billroth. Daß Gott, nehmlich sein Geist, in den Christen wohne und solche Erscheinungen wirke, war des Ap. eigner Glaube, es war die Behauptung der Christen, die aber bei ganz Unkundigen leicht bezweifelt werden

konnte. Aber auch der Heide glaubte an ein Wohnen und Wirken des Göttlichen im Menschengeiste; erfuhr also ein Ungläubiger, der bisher vielleicht nur davon gehört, und das Gehörte nicht geglaubt, die geschilderte Wirkung an sich selbst, so mußte die Ueberzeugung in ihm erwachen, daß es wirklich wahr sey, daß die Gottheit in diesen Menschen wohne. Und der Ausdruck dieser neu erlangten Ueberzeugung von dem früher Bezweifelten liegt im ὄντως.

V. 26 ff. Nun wendet sich der Ap. ganz, und ohne sich nochmals zu unterbrechen, zur Anordnung dessen, was in den Versammlungen geschehen sollte, und zwar, da nur dieses hier erfordert wurde, bloß in Bezug auf Glossen und Prophetie. Zuerst V. 26. stellt er die Lage der Sache dar, wie sie in jeder Versammlung Statt finden konnte (ὅταν συνέρχησθε, so oft Ihr zusammenkommt). ἕκαστος kann hier nach seinen eigenen Erklärungen, bes. XII, 28—30., nicht so verstanden werden, als habe jeder Einzele alles das Genannte in Bereitschaft gehabt, sondern nur so: ein Jeder hat Etwas, eine Gabe des Geistes, als Beitrag für die gemeinsame Erbauung. Denn daß ἔχει weder einen Tadel noch eine Ermahnung in sich fasse, sondern nur die Sache so wie sie war darstellen solle, ist von Billr. ganz richtig bemerkt worden. ψαλμόν, einen Lobgesang; es kann hier gleichgültig seyn, ob einen daheim gedichteten, oder einen eben jetzt vom Geiste ihm eingegebenen. διδαχήν, einen Gegenstand zum Lehrvortrag, s. zu V. 6. ἀποκάλυψιν, eine Offenbarung, Etwas, worüber ihm der Geist einen besondern Aufschluß verliehen hat, und was er dann als προφητείαν aussprechen kann (V. 6.). γλῶσσαν, ἑρμηνείαν, die Gabe der Glossen, der Auslegung. Hierauf die allgemeine Vorschrift, nur die Rücksicht bezeichnend, welche bei allem was geschieht, als regulatives Princip vorwalten soll, nehmlich, daß es πρὸς οἰκοδομήν geschehe. Nach diesem Princip wird nun zuerst V. 27 f. das Glossenreden angeordnet. Er fängt mit εἴτε an, läßt aber, da das im ersten Gliede zu sagende zu lang wird, um mit demselben Worte fortzufahren, diese Construction im zweiten fallen. εἰ γλ. τις λαλεῖ kann nicht bedeuten: wenn Jemand schon wirklich γλ. spricht, sondern: wenn Jemand da ist, welcher dies Vermögen besitzt oder sich zum Glossenreden angeregt fühlt. Im Nachsatz kann λαλείτωσαν hinzugedacht werden. κατὰ ist distributiv, vgl. V. 31. Apg. XV, 21. XX, 23. Matth. Gr. S. 1154. ἀνὰ μέρος, der Reihe nach, so daß Einer den Andern ablöst, also nie Mehrere zugleich. Hätte dies in Korinth nicht Statt gefunden, so würde er diese Erinnerung, die sich eigentlich verstand, nicht erst ausgesprochen haben. Warum nur Einer auslegen, nicht auch hier Abwech-

selung Statt finden soll, läßt sich nicht bestimmen; vielleicht weil Auslegungsfähige nur selten waren, oder auch weil nicht gut war, eine so dunkle Sache Verschiedenen zur Auslegung zu übergeben. Vorausgesetzt wird übrigens hier, daß der Glossenredner selbst es nicht vermöge, worauf auch V. 10. deutete. Ist kein Ausleger da — ein Fall der wie es scheint nicht undenkbar war — so soll er (der aus dem Zusammenhang als Subjekt zu denkende Glossenredner) in der Versammlung schweigen. Es muß ihm also dies doch möglich gewesen seyn. Daraus folgt, daß wir ihn nicht in einem bewußtlosen, seiner selbst unmächtigen Zustande denken dürfen, denn in diesem könnte er nicht schweigen, und P., der die Sache genau kannte, würde sich dann gehütet haben das Unmögliche zu fordern. Das ἑαυτῷ λαλεῖν, das er ihm gestattet, kann wegen des Gegensatzes ἐν ἐκκλησίᾳ nur von einem daheim geschehenden Reden, nicht etwa von einem stillen und lautlosen in der Versammlung verstanden werden. Sollte es aber dort wohl irgend vernünftiger Weise in fremden Sprachen geschehen seyn? Auch die Klugheit aber, mit welcher P. bei seiner Anordnung verfährt, darf nicht unbeachtet bleiben. Wie sich uns aus den Briefen das Bild der kor. Gemeine darstellt, ist schlechthin undenkbar, daß wahre geistige Erhebung oder Ergriffenheit in ihr etwas allgemeines gewesen sey, so daß in ihr vor allen Erscheinungen sich hätten hervorthun müssen die, was auch am Ende ihr Wesen war, immer etwas außerordentliches waren, ohne große Ergriffenheit des Gemüthes nicht eintreten konnten. Es muß hier fast das Meiste bloß geistliche Ostentation, eitle Nachahmung urchristlicher Erscheinungen, gewesen seyn, und P., der die Gemeine kannte und das menschliche Herz, mußte dies auch wissen. Aber hätte er es geradezu behauptet, und in Folge dessen das Glossenreden schlechthin untersagt, was würde die Folge gewesen seyn? Erstlich, er hätte mit dem Unkraut auch den etwa vorhandenen Waizen ausgerottet, was er bei der Achtung für alles was von Oben kommt, durchaus nicht wollen konnte; sodann, er hätte, aus der Ferne urtheilend, sich bei den Feindseligen bloß den nicht ganz unverdienten Vorwurf zugezogen, ohne gründliche Kenntniß des wahren Sachbestandes — wer mag selbst als Augenzeuge bei Erscheinungen dieser Art ein vollgültiges Urtheil fällen, was ächt sey und was nicht? — ein voreiliges Erkenntniß auszusprechen, er hätte so nur den Geist des Widerspruchs geweckt, und wohl möchte nur das Gegentheil von seiner Anordnung eingetreten, und die Spannung zwischen ihm und der Gemeine vermehrt worden seyn. Jetzt läßt er die Sache selbst in ihren Ehren, urtheilt gar nicht über das was ächt oder unächt sey, disputirt nicht, eifert nicht, sondern trifft Anordnun-

gen, deren Zweckmäßigkeit der Widerwilligſte nicht läugnen konnte, und führt Beſchränkungen ein, bei denen die Oſtentation ihre Rechnung gar nicht fand, und daher gewiß in kurzem aufhörte, was aber probehaltig war, eine Gewähr ungekränkter Fortdauer erhielt. Fürwahr, er konnte nicht zweckmäßiger verfahren, als er gethan.

V. 29 ff. Anordnung wegen der Prophetie. Auch hier nur zwei oder drei, die einander ablöſen, und zwar ſo, daß der zuerſt redende aufhöre, ἐὰν ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ = ἐὰν ἄλλος λάβῃ ἀποκάλυψιν. Auch hierin Klugheit des Apoſtels. Eines Theils konnte es leicht kommen, daß bei Anhörung eines fremden Vortrags ein Gemeinglied beſonders helle Klarheit bekam über einen verwandten Gegenſtand, auf welchen jener eben ſein Nachdenken hingewandt; und da im erſten Augenblicke, wie das Licht am reinſten, ſo der Drang der Mittheilung am ſtärkſten, und die erbauende Kraft des erſten Erguſſes am bedeutendſten, ſo mußte P. darauf bedacht ſeyn, nicht nur Jenem zum Reden, ſondern auch der Gemeine zum Hören die Gelegenheit zu geben. Andern Theils war nicht unmöglich, daß Einzele, die ſich ſelbſt gern reden hörten, ihre Vorträge über Gebühr ausdehnten, mehr ſchwatzten als predigten, und über dem allen ſich in eine Art von Privilegium, immer zu reden, einſchlichen. Solchen mußte eine Schranke geſetzt werden, über die ſie nicht hinausgehn durften. Der bloßen Aufforderung zum Schluſſe, weil ein Anderer reden wolle, hätten ſie wahrſcheinlich nicht genügt, aber wenn ein Anderer eine ἀποκάλυψις erhielt, wenn alſo der Geiſt der Weiſſagung ſelbſt, indem er von Einem zum Andern überging, gleichſam das Zeichen gab, daß nun der Andre reden ſollte, das war eine Aufforderung, welcher Niemand widerſtreben konnte, ohne als Feind der guten Ordnung, ja als πνευματομάχος zu erſcheinen. Bemerkenswerth iſt auch das οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. Mögen nun dieſe ἄλλοι die übrigen Propheten ſeyn, was allerdings das Nächſtliegende iſt, oder nur Solche, denen die Gabe der διάκρισις πνευμάτων (XII, 10.) verliehen war, oder auch die ganze übrige Gemeine, immer bleibt das Princip daſſelbe, wonach auch das was ſich als Schöpfung des Geiſtes ankündigte, der verſtändigen Prüfung Andrer unterworfen wurde. Zwar auch in dieſen war der Geiſt, und ſo urtheilt ſo zu ſagen der Geiſt über ſich ſelbſt, und es könnte ſcheinen, als habe nun auch der Prophet das Recht gehabt, vermöge des in ihm wohnenden Geiſtes die etwa gegen ihn erhobene Kritik zurückzuweiſen; aber es liegt wenigſtens in der Tiefe des pauliniſchen Geiſtes der Grundſatz, daß die ruhige, rein verſtändige Thätigkeit des Geiſtes die Aufſicht führen müſſe über die außerordentlichen Erſcheinungen, bei denen leicht Täuſchung

oder Ueberschreiten der Grenze eintreten könne. Der Geist ist in beiden derselbe, aber der Geist des Urtheils hat das Priorat über den Geist der Weissagung. Auch hierin zeigt sich die bei allem Offenbarungsglauben ächt rationalistische Geistesrichtung des Apostels. Und hier wird nicht, wie bei den Glossen, Einem der Uebrigen, sondern Allen (οἱ ἄλλοι) das Recht und der Auftrag der Prüfung gegeben, weil die Auslegungsgabe nur Einzeler, das Vermögen zu urtheilen ein Gemeingut Aller ist.

V. 31 — 33. Diese letzten drei Verse nehme ich als Begründung der voranstehenden Anordnung, daß der erste Redner schweigen soll, wenn einem Zweiten eine Offenbarung zu Theil wird. Daß er einen solchen Zweck habe, verbürgt uns γάρ, und was er sagt, kann dafür gelten. δύνασθε — προφητεύειν. Der Nachdruck liegt nicht auf καθ' ἕνα, sondern auf πάντες. Dies muß mit den Beschränkungen verstanden werden, die er selbst gegeben hat. Er wünscht freilich, daß Alle ohne Ausnahme den Prophetengeist haben mögen (V. 5.), und wenn sie ihn alle haben, so gilt das πάντες unbedingt; solange aber nicht Alle Propheten sind, kann es nur von denen gelten, die es sind; sodann nicht alle zugleich, in der nehmlichen Versammlung, wo ja nur zwei oder drei auftreten sollen, sondern nach und nach, was auch durch καθ' ἕνα mit ausgedrückt werden soll. So kann nun auch δύνασθαι nicht von dem innern Vermögen, sondern nur von der äußern Möglichkeit verstanden werden, welche sich aus seiner Anordnung ergiebt. Er konnte dies durch οὕτως ausdrücken, weil er aber die Bedingung, das καθ' ἕνα, noch nicht ausgesprochen hatte, fand er für gut es hier zu thun, anstatt aber zu schreiben: δύν. καθ' ἕνα προφητεύοντες πάντες πρ., zog er's in's Kurze, und schrieb nur was wir finden, wodurch die Eigenschaft des καθ' ἕνα als Bedingung etwas in's Dunkle tritt. Von solchem Verhalten aber wird die Folge seyn, daß: πάντες μανθ. κτλ., wiefern aber seine Vorschrift ist, daß es geschehe, um diesen Erfolg hervorzubringen, setzt er mit Recht nicht ὥστε sondern ἵνα. Alle sollen lernen, Alle geistig erhoben werden. Wer da spricht, der lehrt, seine Thätigkeit geht nach außen, und nur zu häufig, daß für ihn selbst Eindruck und Nutzen verloren geht. P. aber will die vollkommenste Gegenseitigkeit in der christlichen Kirche eingeführt wissen; Jeder, der die Gabe hat, soll lehren, aber auch wieder Jeder von den Andern lernen, gegenseitiger Unterricht, gegenseitige Anfassung der Herzen, das ist das Bild von der christlichen Gemeinschaft, das vor seinen Augen steht. — Auch V. 32. soll der gemachten Anordnung zur Stütze dienen. Es konnte nehmlich Jemand ihm antworten: Aber das πνεῦμα läßt mich noch nicht schweigen, und sei-

nem Winke, seinem Zuge muß ich folgen. Diesem Einwurfe kommt er hier zuvor. Auch die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan. πν. προφ. sind nicht die eignen Geister oder Seelen der Propheten, sondern es sind die Geister welche sie empfangen haben, und wodurch sie Propheten sind, in den Plural gesetzt, wiefern das Eine vorwaltende πν. sich gleichsam vertheilt hat unter die Mehrern, so daß bei aller Einheit von jenem doch jeder Prophet sein eignes πν. hat. Nun kann man die προφήτας das zweite Mal entweder von denselben Personen nehmen oder von andern; wenn von denselben, so ist der Sinn: das πν. beherrscht den Propheten nicht in der Art, daß es ihn gegen die gute Ordnung zu handeln nöthigte, vielmehr wenn der Prophet aus vernünftigem Grunde schweigen will, so fügt sich ihm sein πνεῦμα; wenn von anderen, dieser: Das allgemeine Gesetz, daß für den Zweck des allgemeinen Besten Jeder sich den Andern unterordne (vgl. Eph. V, 21), wird auch von den Geistern, und vom Prophetengeiste beobachtet; darum kann es nicht geschehen, daß der Geist des ersten Redners ihm verwehre, um der guten Ordnung willen zu verstummen, wenn einem zweiten eine Offenbarung wird. Die letztere Auffassung scheint beifallswürdiger. Aehnliches finde ich bei Heydenr., Bleek, und sonst, doch mit dem Unterschiede, daß man annimt, P. wolle hiermit dem zweiten Redner das ruhige Warten gebieten, bis der erste geredet habe, was doch ganz gegen V. 30. seyn würde. V. 33. enthält den Beweis für den letzten Satz. ἀκαταστασία, ein Zustand, worin nichts κατάστατον, festgestellt und geordnet ist, also innere Verwirrung, στάσις, vgl. 2 Kor. XII, 20. Jak. III, 16. Luk. XXI, 9. al. Der Genitiv ist von dem im Prädikate noch einmal zu denkenden θεὸς abhängig. Der ganze Satz ist Obersatz eines Schlusses: Gott ist nicht ein Gott der Verwirrung sondern des Friedens, also auch was von Gott kommt, kann nicht Ursache der Verwirrung werden; der Prophetengeist ist von Gott, also kann er nicht Urheber eines Verhaltens seyn, das zu Verwirrung führen würde. Ein solches wäre, wenn er den Propheten nicht aufhören ließe, also kann dies nicht der Fall seyn. Die letzten Worte: ὡς ἐν πάσαις — ἁγίων, werden von Vielen, auch Flatt, Lachm., Billr., zu V. 34. gezogen. Doch erstlich ist dies gar keine Form, wie P. neue Punkte der Verhandlung einführt, wohl aber endet er getroffene Anordnungen mit der Hinweisung auf andere Gemeinen, vgl. VII, 17. XI, 16.; sodann aber fängt V. 34. mit αἱ γυναῖκες gerade so an, wie sonst überall, wenn er in speciellen Anordnungen von einem Punkte zum andern übergeht, vgl. Eph. V, 22. 25. VI, 1. 5. Kol. III, 18. 19. 20. 21. 22. IV, 1., und endlich lassen sich die Worte recht

gut mit dem Vorigen verbinden, nur daß wegen der großen Kürze des darin enthaltenen Arguments die Verbindung nicht sogleich in die Augen fällt. Es ist aber dieses: so wird es in allen Gemeinen gehalten, und so zeigt allenthalben der Geist Gottes sich als Geist der Ordnung und des Friedens, er wird bei Euch kein anderer seyn.

V. 34 f. Verbot des öffentlichen Redens der Weiber. Der Gegenstand erscheint fremdartig, wiefern im ganzen Abschnitte nicht die Frage war, wer sprechen sollte, sondern was und wie? Doch mochte es nöthig seyn, davon zu sprechen, und da war kein bequemerer Platz als hier in Form eines Anhangs. Auch die Weiber nehmlich mußten den Geist empfangen, denn er war wesentlich zum Christenthum. Auch sie konnten sich daher gedrungen fühlen, ihre Empfindungen laut auszusprechen in Glosse und Prophetie, um so mehr als Joels bekannte, eben hierauf bezogene Weissagung den Geist der Prophetie auf die Töchter des Volks nicht minder als auf dessen Söhne ausgedehnt hatte, und daß sie in Korinth wirklich öffentlich aufgetreten seyen, lehrt unumstößlich XI, 4 ff. Dort hat er es ohne Ahndung hingehn lassen, aber dulden konnte er es nicht. Daß er es nicht konnte, dazu wirkte wohl nicht wenig seine nationale und persönliche Ansicht von der dem Weibe gebührenden Stellung in der menschlichen Gesellschaft; aber auch die Rücksicht auf die dortigen Verhältnisse konnte ihren Antheil daran haben. Auch bei den Griechen war man überzeugt, daß das Weib sich jeden Antheils am öffentlichen Leben — und ein solcher war doch immer das Sprechen in der Gemeine — zu enthalten habe; jede Erscheinung dieser Art mußte dem hellenischen Manne als ein unerhörter Unfug erscheinen — man denke nur an den Spott, den Platons bloße Idee einer Theilnahme des Geschlechts am Staatsleben von Aristophanes erfahren hatte —; und hätten auch am Ende die christlichen Männer es geduldet, die heidnischen hätten sich's wohl kaum gefallen lassen. Darum verbietet er's geradezu, und verweist sie wieder auf ihre schuldige Unterthänigkeit, die ja auch das Gesetz — man verweist auf Gen. III, 16. — anbefehle. Als einzigen Ersatz bietet er ihnen die Möglichkeit, etwas zu lernen, indem sie daheim ihre Männer befragen. Aber was sollte denn das christliche Weib vom heidnischen Gatten lernen? Diese Frage läßt er unbeachtet; kurz, es ist schimpflich für das Weib, in der Versammlung zu sprechen.

V. 36. Hat man, wie wir gethan, den letzten Theil von V. 33. zum Vorhergehenden gezogen, so kann man auf den Gedanken kommen, V. 34 f. sey nur ein beiläufiger, vielleicht erst später vom Apostel angefügter Zusatz, und V. 36. schließe sich ursprünglich an jene Worte an, mit denen er gut zusam-

menhangen würde. Doch ist es nicht durchaus nothwendig. Jedenfalls müssen wir annehmen, er habe für seine Anordnungen, sey es für alle früheren dieses Kapitels oder nur für die letzte in Betreff der Weiber, wenig Gehorsam erwartet, vielmehr vorausgesehn, daß auch hier der korinthische Weisheitsdünkel Widerstreben zeugen werde, und fertige nun diesen mit den folgenden Worten ab. Die Frage mit ἤ führt wie bekannt eine deductio ad absurdum ein, und so ist's auch hier. Der vollständige Gedankengang ist dieser: Oder wißt Ihr's vielleicht besser? Dies wäre nur dann möglich, wenn ὁ λόγος τ. θεοῦ d. h. die christliche Lehre überhaupt, entweder von Euch ausgegangen, oder zu Euch allein gekommen wäre. Dann würden Andere von Euch Lehre annehmen müssen. Nun aber ist's gerade umgekehrt, so geziemt Euch sie von denen anzunehmen, die sie zu Euch gebracht haben.

V. 37. 38. Den ersten Theil dieser Schlußrede kann man als eine Berufung auf die eigne Einsicht eines Theils der Gemeine von der Richtigkeit seiner Anordnungen fassen, zu welcher dann V. 38. den Gegensatz bildet, die Abfertigung derer, die sich nicht belehren lassen wollen. Dies scheint besser, als wenn man auch V. 37. schon (wie z. B. Billroth) als eine scharfe Weisung an die Widerspenstigen betrachtet. πνευματικὸς in dem engen Sinne des Glossenredners zu nehmen, ist hier durchaus nicht nöthig, es läßt sich vielmehr weiter fassen, als Gattungsbegriff, unter den auch der προφ. mit gehöre, ein vom Geiste Getriebener überhaupt. εἴ τις δοκεῖ εἶναι steht sehr passend; er fordert damit diejenigen, welche dies zu seyn glauben, den Beweis davon dadurch zu geben auf, daß sie die richtige Erkenntniß annehmen. Er erkenne, daß, was ich Euch schreibe, ein Befehl des Herrn sey, und füge sich also meiner Anordnung. Thut er dies nicht, so wird dies ein Zeichen seyn, daß er nicht sey für was er gehalten zu seyn begehrt. Denn der Geist Gottes müßte ihn von der Wahrheit meiner Rede überzeugt haben. Was nun die Behauptung anlangt, das was er ihnen schreibe sey κυρίου ἐντολή, so kommt allerdings viel darauf an, was er unter dem ἃ γράφω ὑμῖν gemeint habe. Meint er nur die Anordnung der Weiber wegen, so kann man mit Billroth wieder an Gen. III, 16. denken, und eine Bestätigung dieser Ansicht ließe sich wohl in unsrer Lesart ἐντολὴ Statt der rec. ἐντολαὶ finden. Aber auffallen müßte es immer, wenn er am Schlusse des ganzen Abschnitts, in dem er sich so viele Mühe gegeben, seine Leser zu überzeugen, nur von diesem Nebenpunkte mit so großem Ernste sprechen sollte, und so wird man denn freilich geneigter an die von ihm gegebenen Hauptanordnungen zu denken. Dabei aber kommt man in die

Verlegenheit, erklären zu sollen, in wiefern er von Geboten des Herrn in Bezug auf eine Sache sprechen könne, über welche Christus kein Gebot gegeben haben konnte, da jedes Wort darüber zu früh gekommen, und, unverstanden von den Hörern, wirkungslos verklungen wäre. Oben K. VII. ließen sich die von ihm angeführten ἐπιταγαὶ in unsern Evangelien nachweisen, und wir sahn ihn sorgsam scheiden zwischen dem was der Herr geboten, und was er allein anordne. Sollte er hier anders handeln? Sicher behaupten läßt sich's nicht, doch wenn er ein im A. T. geschriebenes Gebot verstanden wissen wollte, warum wendet er sich nur an die Propheten und Pneumatischen? Ließe sich nicht doch denken, daß er auch solche Dinge, die, aus Grundprincipien des Christenthums nothwendig abfließend, ihm in seinem Geiste klar geworden, für unmittelbare Eingebungen des Geistes, also auch für Befehle des Herrn angesehen habe, und darum von denen, die denselben Geist haben, gleiche Einsicht fordere? Unmöglich scheint mir's nicht. — V. 38. giebt die Recepta den guten Sinn: wer es nicht weiß d. h. nicht wissen, sich nicht belehren lassen will, der mag's nicht wissen, immerhin, ich kann und will ihn nicht zwingen. Aber sie hat wenig kritische Gewähr, und auch die aufgenommene ἀγνοεῖται giebt einen passenden Gedanken: von dem wird weiter nicht Notiz genommen. In jedem Falle fertigt P. hiermit die Hartnäckigen ab, und übergiebt sie als Unheilbare ihrem Eigenwillen; und was konnte er am Ende mit ihnen anders thun?

V. 39. 40. Endresultat und Schluß. Die Prophetie ist eifrig zu erstreben, das Glossenreden nicht zu hindern. Hauptrücksicht aber muß bleiben, daß alles anständig und in guter Ordnung geschehe.

Nach Vollendung dieses ganzen Abschnitts von den Geistesgaben fassen wir das Ganze in eine Uebersicht zusammen. Durch die Hinweisung auf die Zeit, wo eine feindselige Macht die Korr. zu den eiteln Götzen hinzog, bahnt der Ap. sich den Weg zu der Bemerkung, daß allenthalben, wo Bekenntniß Christi, auch der heilige Geist vorhanden und wirksam sey. Seine Gaben seyen verschieden, aber der austheilende Gott nur Einer, und der Zweck von allen, der gemeine Nutzen. So wie nun im körperlichen Organismus der Körper allein die selbstständige Einheit, die Glieder sämmtlich nur Theile seyen, die weder beliebig sich vom Ganzen trennen können, noch einander gegenseitig nicht bedürfen, vielmehr alles von Gott zur Harmonie und zum Zusammenwirken eingerichtet, so auch die Kirche ein Leib des Herrn, alle Genossen derselben dieses Leibes Glieder, mit verschiedenen Diensten beauftragt, aber — dazu führt die Vergleichung — alle einander gleich, sich gegenseitig unterstützend,

und zur Förderung des Ganzen berufen. Einerlei Verrichtung können nicht Alle haben, immerhin möge man nach den höhern Gaben trachten, aber noch ein weit höheres Gut sey (XIII) die Liebe. Ohne sie habe keine Gabe, kein Wissen, kein Vermögen, ja keine Tugend einen Werth, sie sey die Mutter jeder Tugend, und überdaure alles Wissen und Vermögen dieses Lebens. (XIV.) Nach ihr sey zu streben, von den Geistesgaben aber mehr die Prophetie zu suchen als das Glossenreden. Der Glossenredner erbaue nur sich, weil Niemand ihn verstehe, jener die Gemeine. Er wünscht zwar Allen die Gabe der Glosse, weit mehr aber die der Prophetie, weil jene unverständliche Rede zeuge und ohne Auslegung nichts nütze. Achten sie Geistesgaben hoch, so sollen sie auch die der Auslegung sich erflehn. Man möge sich der Glosse bedienen, aber auch die verständliche Rede nicht versäumen, weil nur diese Nutzen bringe. Die Glosse sey ein Warnungszeichen für die Ungläubigen, die Prophetie ergreife das Gemüth des Hörers und seine Rede diene zur Bestätigung, daß Gott in den Christen wohne und wirke. Darum sollen in den Versammlungen die Glossenredner zwar sprechen dürfen, aber nur wenige, abwechselnd, und nie ohne Auslegung. Auch in der Anwendung der Prophetie solle Ordnung und Abwechselung Statt finden. Die Weiber sollen in der Versammlung gänzlich schweigen. Die vom Geist erleuchteten sollen seine Anordnung als richtig anerkennen, die Widerspenstigen mögen unbeachtet bleiben. Summe des Ganzen: die Prophetie sey eifrig zu erstreben, dem Glossenredner nicht zu wehren, aber unerlaßliche Bedingung sey in allen Ordnung und Wohlanständigkeit.

Die nun noch unentbehrlichen Untersuchungen über das Wesen der Glossengabe bleibt, wie schon bemerkt, der zweiten Beilage überwiesen, wo auch über die Prophetie das Wenige erörtert werden soll, was über sie noch zu bemerken übrig ist.

Funfzehntes Kapitel.

Dieses Kap. umfaßt den letzten Hauptabschnitt des Briefes, die Vertheidigung und Entwickelung der Auferstehungslehre gegen einige Läugner derselben in Korinth. Wer diese gewesen, und was sie eigentlich geläugnet, davon wird weiter unten die Rede seyn. Die Wichtigkeit dieses Abschnitts ist allgemein aner-

kannt, da er das meiste beiträgt, die Form kennen zu lehren, in welcher dieser Lehrstoff sich im Geiste unsers Ap. ausgebildet hatte. Auch für ihn selbst hatte die Sache große Wichtigkeit, daher er sie sehr ausführlich, und wie wir sehn werden, sehr planmäßig abhandelt, daher auch der besondre Eingang, den er der Verhandlung vorangehn läßt.

V. 1. 2. Die von Heydenr. und Billroth geforderte Construktion: *γνωρίζω ὑμῖν τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγ. ὑμῖν κτλ.* enthält eine so harte Umstellung der Sätze, daß man sich unter keiner Bedingung zu ihr wird verstehen können. Zwar sagt B., der Sinn der ersten VV. werde durch die gewöhnliche, sich von selbst darbietende Construktionsart ganz entstellt, doch wird sich zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Wir verbinden also *γνωρίζω ὑμῖν τὸ εὐαγγ. γνωρίζειν*, eig. bekannt machen. Nun konnte er ihnen freilich das was sie längst wußten, nicht erst jetzt bekannt machen, und daher die gewöhnliche Erklärung des Verbums: erinnern, in's Gedächtniß zurückrufen. Da aber dasselbe doch diese Bed. weder hat noch haben kann, P. aber die Formel *γνωρ. δὲ ὑμῖν* auch sonst in Uebergängen, ähnlich wie *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* gebraucht, in welchem Falle nicht jedes Wort überscharf zu pressen ist, so halte ich für besser, anstatt ihm eine neue Bed. zu leihen, es in dem unbestimmteren Sinne zu fassen: ich mache Euch aufmerksam. Das *εὐαγγ.* das er ihnen gepredigt hat, wird von ihm selbst V. 3 ff. als die Kunde von Christi Tod und Auferstehn erklärt. Auf diesen Inhalt des Evangeliums will er sie aufmerksam machen, also darauf, daß das Ev. das sie empfangen und angenommen haben, eben das von Christi Tod und Auferstehung sey, um sie dann zu erinnern, daß sie entweder dies mit allen seinen Folgerungen, zu denen er die Auferstehungslehre zählt, festhalten oder aufhören müssen, Christen zu seyn, weil, wie sich zeigen wird, Aufgeben dieser Lehre Abläugnung der Auferstehung Christi und der durch ihn gestifteten Erlösung als Folge nach sich zieht. Nun aber setzt er voraus, Christen zu seyn wollen sie nicht aufhören, das Evangelium nicht aufgeben, und daher hofft er, je mehr er ihnen die Beziehung an's Herz legt, in welcher sie zu diesem Ev. stehn, desto sicherer zum Zwecke zu gelangen. Dies geschieht in den folgenden Sätzen. *ὃ καὶ παρελάβετε*, das Ihr auch angenommen habt (diese Bed. muß hier das Vb. haben, wie Joh. I, 11.). Dies hat Wichtigkeit; nicht nur Er hat es angeboten, sondern sie auch angenommen, also damals für richtig anerkannt, können jetzt nicht die Ausflucht brauchen, als hätten sie's nicht gewußt, oder gleich Anfangs nicht geglaubt. *ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε.* Er steigt eine Stufe höher; nicht nur empfangen haben sie's, nicht nur ange-

nommen, sie stehn auch drin, d. h. halten fest am Glauben dran, sie sind noch immer Christen, haben das Ev. noch nicht aufgegeben. Denn daß das Perf. hier nicht, wie Manche gewollt, auf eine vergangene Zeit hindeute, ist gewiß. Es ist dies keine Schmeichelei oder fälschlich anlockende Rede, denn die alle, an welche er schrieb, hielten wohl fest an der Lehre daß Christus gestorben und auferstanden wäre — er hätte ja sonst gar nicht darauf bauen können wie er thut, V. 13. 16. 20. —; nur zogen nicht alle daraus dieselbe Folgerung wie er über die eigne Auferstehung. Es ist also Wahrheit, und er bedient sich ihrer zu möglichst fester Grundlegung für seine fernere Argumentation. δι' οὗ καὶ σώζεσθε. Die höchste Stufe der Steigerung, sie erlangen auch das Heil dadurch. Mit Unrecht haben hier Viele geurtheilt, das Präs. stehe Statt des Futurs. Dies wäre nur dann der Fall, wenn σωθῆναι nur die Erlangung der ewigen Seligkeit bezeichnete. Da es aber Ausdruck für das Ganze der Heilserlangung, diese aber eben sowohl eine fortdauernde ist als eine geschehene oder einst zu erwartende, so kann, je nachdem die Sache jedesmal aufgefaßt wird, das Präs. eben sowohl gesetzt werden, als Eph. II, 5. 8. das Perfekt oder Röm. VIII, 24. der Aorist. Hier aber fügt er eine Bedingung hinzu in den Worten τίνι λόγῳ — κατέχετε. Nehmen wir dieselben zusammen, wie die meisten Vorgänger, so ist eine Versetzung anzuerkennen, durch welche der Objektivsatz vorangestellt worden ist, worin jedoch durchaus nichts unmögliches liegt. Dagegen, wenn τίνι λ. εὐηγγ. ὑμῖν von γνωρίζω V. 1. abhängig gemacht würde, so müßte εἰ κατέχετε ein Satz für sich seyn, dem P. dann gewiß αὐτὸ beigefügt haben würde. κατέχειν, festhalten, vgl. XI, 2. Hier, wo ein indirekter Fragesatz davon abhängig ist, scheint dies Festhalten mehr in's Gedächtniß als in die Ueberzeugung versetzt werden zu müssen, doch wurde natürlich vom Ap. eine strenge Scheidung nicht gemacht, vielmehr kann dem Verbum eine gewisse Prägnanz beigelegt werden, durch welche es sowohl das μνημονεύειν τίνι λόγῳ κτλ. als auch das innere treue Festhalten am Gegenstande der Erinnerung bezeichne. εἰ braucht er und nicht ἐάν, weil er die Sache nicht als problematisch und möglich, sondern als gewiß und wirklich vorausgesetzt darstellen will. τίνι λόγῳ, eig. in welcher Rede (nicht in welchen Worten), oder auch wegen der caussalen Bed. des Dativs: um welcher Rede willen, d. h. aus welchem Grunde. Das letztere bedeutet es Apg. X, 29., und eben so wollte es Kypke hier verstehn, was aber unmöglich ist, da hier nicht von dem Grunde die Rede ist, welcher den Ap. zur Verkündigung bewogen habe. Hier ist es vom Inhalte der Rede zu verstehn, also: wenn Ihr wohl inne habt und festhaltet, welches der Inhalt der Botschaft

war, die ich Euch als εὐαγγέλιον verkündigt habe. An dies Festhalten des verkündigten Wortes, und zwar in seinem ganzen Umfange, nicht abgekürzt und verstümmelt, wie Einige zu thun versuchten, hieran zu erinnern war im vorliegenden Falle sehr zweckmäßig, da es ihnen bemerklich machen mußte, daß sie die σωτηρίαν, die er ihnen als die Frucht des Evangeliums verkündigt, und die sie doch ohne Zweifel erwarteten, nicht erlangen könnten, wenn sie diese Bedingung nicht erfüllten. Ich sehe daher schlechterdings nicht ein, wiefern diese Fassung der Worte den Gedanken entstellen könne. — ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. Der in ἐκτ. εἰ μὴ liegende Pleonasmus ist bei XIV, 5. angemerkt worden, zur gegenwärtigen Stelle hat Kypke zehn Beispiele aus Lukian gesammelt. εἰκῇ, temere, ohne Grund. Der ganze Satz erhält sein Licht erst aus der folgenden Argumentation, in welcher er zeigen wird, daß wenn die Auferstehung der Todten nicht Statt fände, Predigt und Glaube eitel, und die Erlösung nicht geschehen sey (V. 14. 17 ff.). Auf jene Annahme hinblickend, fügt er hier, ganz beiläufig, aber nicht ohne Bitterkeit, diese Worte hinzu, welche mit δι' οὗ — κατέχετε in Verbindung stehn. Ihr erlangt das Heil durch das Evangelium, vorausgesetzt, daß Ihr es treu in seinem ganzen Umfange festhaltet. Nun besinnt er sich gleichsam, und fügt, ironisch sich selbst corrigirend, die Beschränkung bei: es wäre denn etwa, daß Ihr ohne Grund gläubig geworden wäret, wenn nehmlich Jene Recht haben sollten, welche durch Umstürzung des Auferstehungsglaubens das ganze Evangelium zur Fabel machen.

V. 3 ff. Erklärung über den Inhalt des verkündigten Evangeliums. παρέδωκα — παρέλαβον. Er hat es empfangen; was die historischen Fakta betrifft, doch wohl nur durch Tradition, aber die Bed. derselben freilich δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. I, 12.), das Empfangene aber ihnen wieder überliefert, und zwar ἐν πρώτοις. Das deutet Chrys. auf die Zeit, ἐξ ἀρχῆς, οὐ νῦν, und wenn es Neutrum ist, so muß es auf jeden Fall so genommen werden, daß dies einer der ersten Gegenstände gewesen, die er ihnen mitgetheilt, woraus dann erst fließen würde, daß er es als den wichtigsten, als die Grundlage der ganzen christlichen Lehre betrachtet habe. Bei dieser Annahme verschwindet auch die Schwierigkeit, welche dies ἐν πρώτοις mir gemacht (s. Einleitung S. 11 f.), und es muß auffallen, daß sie mir bei vielfacher Betrachtung der Stelle nie in den Sinn gekommen war. Ich will sie nicht für falsch erklären, aber meinem Gefühle widersteht sie noch, theils wegen der Nähe von ὑμῖν, theils weil mir scheint, als würde er bei diesem Sinne geschrieben haben τοῦτο πρῶτον. Bei der Erwähnung des Todes Christi verweilt er nicht lange, es ge-

nügte ihm hier, ihn als geschehen zu bezeichnen, wozu er noch, doch ohne alle Erklärung, die Bestimmungen fügt, erstlich, daß es ὑπὲρ τ. ἁμ. ἡμῶν geschehen sey — sie war darum hier nothwendig, weil er das Gefühl in ihnen anzuregen hatte, nicht mehr „in ihren Sünden" (V. 17.) zu seyn —, und sodann, daß es κατὰ τὰς γραφὰς erfolgt sey, d. h. in Angemessenheit und als Erfüllung der Vorhersagungen, welche die Schrift des A. T. über seinen Tod enthalte. Es ist bekannt, wie Christus in den Evangelien öfters darauf hindeutet, daß in seinen Schicksalen nur die Schrift erfüllt würde, und daß man viel Andeutungen dieser Art darin gefunden habe, geht vornehmlich aus Luk. XXIV, 25 — 27. hervor. Auch P. fand sie, wie wir hier sehn, an welchen Stellen, sagt er nicht, doch denkt man natürlich vor allen an Jes. LIII. Auch diese Bemerkung konnte ihm nothwendig erscheinen, wiefern nehmlich eine Beglaubigung, nicht für das Ereigniß selbst, das unbezweifelt war, wohl aber für die Bedeutung desselben darin lag, wenn in den als heilig anerkannten Schriften des A. T. die Vorausverkündigung davon enthalten war. Auch des Begräbnisses wird erwähnt, wahrscheinlich um ihn dadurch als wirklich tod zu bezeichnen, und der Ausflucht vorzubeugen, als sey er vielleicht nicht wahrhaft gestorben gewesen, also auch nicht wirklich ἐκ νεκρῶν, sondern nur aus einem todtengleichen Zustande in's Leben zurückgekehrt. Es war alles das mit ihm geschehen, was mit einem Todten zu geschehen pflegt, sein Leib war in's Grab gelegt, und drinnen eingeschlossen worden. Endlich seine Auferstehung, ebenfalls κατὰ τὰς γραφάς, wobei er an Ps. XVI, 10. Jes. LIII, 10. gedacht haben kann.

V. 5 — 7. Beglaubigung des Ereignisses durch Anführung von Erscheinungen des Erstandenen. Es kann hier nicht der Ort seyn, die bloß erwähnten Vorfälle mit denen der Evangelien streng zu vergleichen, und zu untersuchen, wiefern Harmonie Statt finde oder nicht. Ein Paar Worte werden genügen. ὤφθη Κηφᾷ. Einer Erscheinung welche dieser allein erhalten, wird nur Luk. XXIV, 34. erwähnt, allein auch dort bloß mit einem Worte. εἶτα τοῖς δώδεκα. Es kann zugegeben werden, daß P. mit seinen Adverbien die Zeitfolge der Erscheinungen andeuten wolle, so weit er sie gekannt; aber wie genau diese Kenntniß bei ihm, wie genau überhaupt bei irgend Jemand gewesen sey, läßt sich in keiner Weise bestimmen. Die Benennung der Zwölfe hat einige Versuche erzeugt, auch den Matthias mit hineinzubringen, doch ist längst anerkannt, daß sie, obwohl nur Elf, oder, wenn die Erzählung Joh. XX, 19 — 23. gemeint sey, gar nur Zehn, doch mit gleichem Rechte οἱ ιβ' genannt werden, als Decemviri, Centumviri, oder οἱ

τριάκοντα bei Xenophon nach dem Tode des Kritias. Es ist gleichsam ihr Amtsname. ἐπάνω πεντ. ἀδ. Das Adv. ἐπάνω kommt in gleicher Bedeutung: mehr als, Mark. XIV, 5. vor. Die Constr., daß der vom Verbum abhängige Casus anstatt des zu brauchenden Genitivs stehen bleibt, ist bei Zahlwörtern im Lat. die gewöhnliche, für das Griech. fehlen sichere Beispiele, da die bei Matth. §. 455. A. 4. ungenügend sind. ἀδελφοί, Brüder, sind Solche, die in den Evangelien als μαθηταὶ in weiterer Bed. vorkommen. Was aber das hier erwähnte Ereigniß anlangt, so läßt sich nicht bestimmen, ob es ein in den Evangelien vorkommendes sey. Man hat an Matth. XXVIII, 16. gedacht, aber dort werden nur οἱ ἕνδεκα genannt, und der Schluß aus V. 17. οἱ δὲ ἐδίστασαν, auf Anwesenheit Anderer bleibt unsicher. Gegen Heumanns Annahme, es sey die Versammlung bei der Himmelfahrt gemeint (Luk. XXIV, 50. Apg. I, 6 ff.), spricht wohl weniger die Zahl 120 (Apg. I, 15.), indem auf dem Oelberge eine größere Menge gewesen seyn konnte, als nachher in Jerusalem beisammen blieb, als der Umstand, daß P. noch zwei spätere Erscheinungen anführt, bei der Annahme, daß er die Zeitfolge beobachtet habe. Die beigefügte Bemerkung, daß die Mehrzahl der 500 noch lebe, nur ein Theil von ihnen entschlafen sey, scheint den Zweck zu haben, sie als Zeugen darzustellen, deren Aussage noch zu vernehmen sey. Eine einem Jakobus besonders zu Theil gewordene Erscheinung findet sich in unsern Quellen gar nicht, was aber Hieronymus im Catal. script. aus dem Evang. sec. Hebraeos berichtet, hat vielleicht eben so wenig Glaubwürdigkeit als es mit der Zeitfolge harmonirt. Daß Jakobus der Bruder des Herrn gemeint sey, kann darum für wahrscheinlich gelten, weil dieser in jener Zeit in hohem Ansehn stand, der Bruder des Johannes aber nicht mehr lebte. Heumanns Einfall, es sey Thomas zu verstehn, verdient keine Beachtung. Eben so wenig sind wir über das letzte Ereigniß im Klaren, wo er τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν erschienen seyn soll. Einige haben an Joh. XX, 26. gedacht, wo Thomas zugegen war, der das erste Mal gefehlt, Andre das Wort ἅπασι. in weiterer Bedeutung gefaßt, aber das Endergebniß bleibt, daß wir durchaus nichts wissen.

V. 8 ff. Endlich nennt P. auch sich unter denen, welchen der erstandene Herr erschienen sey. Wir fragen, wo und wann? Die gewöhnliche Annahme ist, auf dem Wege nach Damaskus, aber schon bei IX, 1. ist gezeigt worden, wie wenig Gewißheit wir haben, ob P. dort Christum in der That gesehn. Wäre dieses nicht, so würden wir auch hier wieder nur an eine spätere Vision zu denken haben. In der Sache änderts nichts, denn auch auf jener Reise würde das Sehen wohl nur als ein

innerliches gefaßt werden können, und, was die Hauptsache ist, einen Beweis für die Auferstehung giebt eine solche Erscheinung in keinem Falle. Beweist sie etwas, so beweist sie nur das Leben Christi, nicht seine früher geschehene Rückkehr in dasselbe durch leibliche Auferstehung. Für P. waren beide Begriffe inniger verbunden, einen lebenden Christus konnte er nur als einen auferstandenen, so wie einen nicht auferstandenen nur als einen todten denken — wenigstens ruht seine Argumentation V. 13 ff. auf diesem Grunde —; war ihm also durch das Gesehene das Leben des Herrn gewiß geworden, so war es für ihn auch seine Auferstehung. Die Erwähnung nun, daß auch Er den Herrn gesehn, veranlaßt ihn zu sehr demüthigen Aeußerungen über sich selbst, die uns um so mehr für einen wahren Ausfluß seiner inneren Gesinnung gelten können, als hier einmal keine äußere Veranlassung vorhanden war, und sodann wir von ihm selbst erfahren, was der Grund derselben war, nehmlich der Schmerz über seine frühere Verfolgung der Gemeine Christi, ein Schmerz, der wie es scheint zeitlebens nicht von ihm wich, aber auch der immer von neuem wirkende Stachel blieb, ihn zur angestrengtesten Thätigkeit für die Sache anzuspornen, gegen welche er einst die ganze Gewalt seines immer kräftigen Willens angewendet hatte. Schon daß er sich als den Allerletzten bezeichnet, geht aus diesem Gefühle hervor, aber mehr noch was er hinzufügt. Zuerst ὥσπερ τῷ ἐκτρώματι. Daß ἔκτρωμα nichts als eine zu frühe Geburt bezeichne, wird durch die von Wetstein in Menge beigebrachten Stellen aus Grammatikern, Aerzten u. a. Schriftst. so unwiderleglich dargethan, daß man schon deßhalb in Fritzsches*) Widerlegung der Schultheßischen Auslegung**) nur einzustimmen vermag, gesetzt auch daß dieselbe sich sonst noch so sehr empföhle, was durchaus nicht ist. Nun ist zwar von den ältesten Zeiten her unsäglich viel ausgedacht worden, um den Sinn zu bestimmen, in welchem er sich eine Fehlgeburt nennen könne, aber auch hier kann ich mich nur zu Fritzsches Ansicht bekennen, daß wir die Erklärung nicht durch eigenes Suchen auf dem weiten Felde der Möglichkeiten („dum de vocabulo ἔκτρ. philosophantur ad P. consilium connivent"), sondern einzig und allein aus seinen eignen Worten V. 9. zu gewinnen haben. Eine unzeitige

*) De nonnullis posterioris P. ad Corr. epistolae locis diss. 1. Lips. 1823. S. 6 f.

**) Zuerst vorgetragen in der Recension von Künöls Comm. zum N. T. in den N. Theol. Annalen, dann gegen Emmerlings Bemerkungen in Keils und Tzschirners Analekten Bd. I. St. 2. vertheidigt ebd. St. 4. S. 212 f.

Geburt ist schwach, unvollkommen ausgebildet, selten lebensfähig. P. nennt sich also — wenn er nicht gar das Wort von einer Mißgeburt verstand — ein ἔκτρ. wiefern er eben so unwürdig des hohen Apostelnamens ist, als eine Frühgeburt des Menschennamens, eben so wenig tüchtig zu den Leistungen des Apostels als diese zum physischen Leben in der Welt. τὸ ἔκτρ., sagt er, nicht ἔκτρ. τι, was er zwar sagen konnte, und, wenn er es that, zur Milderung des harten Ausdrucks auch dadurch beitrug, aber weder sagen mußte, da er sich in Vergleich zu den übrigen setzt, und unter ihnen allein ein ἔκτρ. ist, die Frühgeburt, d. h. der schwächste und untüchtigste von ihnen allen, noch auch durch die dem Dialekte ganz fremde Form τῳ für τινὶ ausgedrückt haben würde *); mildert aber den Ausdruck durch das vorangestellte ὡσπερεί (s. Longin. π. ὕψ. 32. bei Wetst.), und sagt demnach im ganzen Verse dies: Zuletzt unter Allen ist er auch mir erschienen, der ich gleichsam unter ihnen die Fehlgeburt bin, d. h. wenig besser als eine solche, der schwächste, untüchtigste von Allen. — V. 9. enthält die Erklärung. Er ist ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀπ., der Geringste unter den App., wie Eph. III, 8. ὁ ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων, und zwar darum, weil (dies Verhältniß scheint der Relativsatz auszudrücken) er (eigentlich) gar nicht würdig (ἱκανὸς = ἄξιος Matth. III, 11. Luk. III, 16., wofür Joh. I, 17. ἄξιος steht) ist ein Apostel zu heißen (es ist durchaus nicht nöthig dem καλεῖσθαι eine andere Bed. zu leihen, wie noch Heydenr. und Flatt gethan). Der Grund der Unwürdigkeit seine einstige Verfolgung der Gemeine Gottes.

V. 10. So tief aber das Gefühl der eignen Unwürdigkeit, so stark auch das Bewußtseyn dessen was er gethan, seit ihn, Trotz jener Unwürdigkeit, die Gnade Gottes dennoch zum Apostelamte berufen hat, und auch dies kann er nicht unausgesprochen lassen, dient es doch zum Preise dessen, der ihn dazu gemacht. Durch Gottes Gnade ist er, was er ist (in diesem ὅ εἰμι liegt mehr als wenn er nur gesagt hätte εἰμὶ ἀπόστολος, es umfaßt nicht allein seine Apostelwürde, sondern auch alle seine apostolische Tüchtigkeit und Leistung), und zwar (dies ist hier καί) ist seine Gnade, die er an ihm erwiesen (ἡ εἰς ἐμέ = ἣν ἐνεδείξατο ἐν ἐμοί, die er in Bezug auf mich hat wirksam seyn lassen) nicht wirkungslos gewesen, sondern er hat mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht er selbst, sondern die Gnade die mit ihm ist (ἡ σὺν ἐμοί, d. h. die ihn begleitet und in seinem Wirken unterstützt, = ἡ συνεργοῦσά μοι.)

*) Sie ist ihm fremd, denn auch 1 Thess. IV, 6. ist ἐν τῷ πράγματι beizubehalten. In irgend einer Sache hieße dort ἐν μηδενὶ πρ.

V. 11. Schluß der Vorbereitung auf die Hauptverhandlung durch den Gedanken, daß dies (nehmlich die Botschaft von Christi Tod und Auferstehung) die übereinstimmende Lehre aller Apostel, und die von ihnen angenommene Grundlage ihres Glaubens sey. οὕτως ἐπιστεύσατε, so seyd Ihr gläubig geworden d. h. auf diese Botschaft hin habt Ihr das Christenthum angenommen; πιστεύειν wie Röm. XIII, 11. und oft.

V. 12.*) Uebergang zum Gegenstande des Streites. Indem der Ap. fragt, wie es doch möglich sey, daß, während der auferstandene Christus gepredigt werde, doch Einige unter ihnen die Auferstehung der Todten läugnen, setzt er zweierlei voraus, zuerst, daß an der Auferstehung Christi Niemand unter ihnen zweifle, was auch durchaus nicht wahrscheinlich ist, indem fürwahr unglaublich, daß in jener Zeit irgend ein Mensch, gleichviel ob Jude oder Heide, einen gekreuzigten und nicht auferstandenen Christus als den Herrn, den Urheber des Heiles für die Menschheit, anerkannt haben würde; sodann aber, daß Glaube an die Auferstehung Christi und Abläugnung der Auferstehung überhaupt ohne Widerspruch nicht Statt finden könne. Die Andeutung eines solchen liegt in dem Verhältnisse des Vorder- und Nachsatzes, und in dem Frageworte πῶς; vgl. Gal. II, 14. Jetzt aber scheint zur richtigen Würdigung seiner Widerlegung — denn nur eine solche ist eigentlich seine Darstellung, nicht eine direkte Demonstration für die Auferstehungslehre — unentbehrlich, zu wissen, erstlich, wer die Läugnenden gewesen, und zweitens, was sie eigentlich geläugnet? Ließe sich von diesen beiden Stücken wenigstens das Eine zur Gewißheit bringen, so würde sich aus diesem auf das andere ein ziemlich sicherer Schluß machen lassen. Aber freilich, da P. selbst sich über keins von beiden bestimmt erklärt, weder die Läugnenden irgend wodurch bezeichnet, noch die Gründe ihres Läugnens ausspricht, seine Widerlegung aber so beschaffen ist, daß man, einen Punkt etwa ausgenommen, mit Sicherheit nichts daraus schließen kann, so wird man über keins jener beiden Stücken zu einer vollen positiven Klarheit kommen können. Doch, um wenigstens das Mögliche zu erzielen, wollen wir die Sache so anfassen, daß wir zuerst fragen, was es eigentlich gewesen, was die τινὲς in Korinth geläugnet haben. Wie also? läugneten sie die Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode? das müssen Die annehmen, welche Sadducäer oder Epicureer in ihnen zu entdecken glauben (Heum., Michaelis Einl. S. 1229. Storr opusc. acad. II. p. 333. Flatt, Knapp, S. 310.

*) Ueber die Stelle V. 12 — 19. vgl. eine Dissertation von Knapp in seinen opusculis varii argumenti Fasc. I. p. 299 sqq.

Bertholdt Einl. S. 3329 f. A.). Sie berufen sich auf V. 18 f. 29 — 32.; diejenigen aber, welche an epicureische Meinungen glauben, besonders auf V. 32. Ich kann aber nicht umhin, mich gegen jede Annahme dieser Art zu erklären. Das von Ziegler (theol. Beitr. II. S. 36.) u. A. dagegen aufgestellte Argument, daß P., wenn er Sadducäer bestritten hätte, es durch Schriftbeweise gethan haben würde, ist allerdings zu schwach, wiefern wir nicht wissen können, ob er nicht auch gegen diese einmal hätte Gründe finden können, eine andere Beweisart anzuwenden, und auch wenn wir ihm Beweiskraft in Bezug auf Sadducäer zugestehen wollten, doch die Annahme epicureischer Gegner dadurch nicht aufgehoben würde. Aber entscheidend spricht gegen jede Meinung dieser Art schon das Eine, daß sie an die Auferstehung Christi glaubten. Daß sie es gethan, geht unläugbar daraus hervor, daß P. dies Faktum zwar möglichst festzustellen sucht, aber nicht allein mit keinem Worte als bezweifelt erscheinen läßt, sondern sogar zur Grundlage seiner fernern Argumentation macht, was er doch wahrhaftig nicht thun könnte, wenn ein Zweifel Statt gefunden hätte; wozu noch kommt, daß, wie schon bemerkt, weder Sadducäer noch Epicureer so geistige Menschen waren, daß sie wohl auch an einen nicht auferstandenen Christus glauben konnten. Von diesen Sekten waren sie also nicht. Aber auch daß sie überhaupt ein ewiges Leben geläugnet, ist durchaus nicht denkbar. Das Christenthum bot seinen Bekennern innerhalb dieses Lebens des Erfreulichen so wenig, daß ohne die Hoffnung, die es mit sich führte, und die auch P. als sein Verkündiger in seinen Predigten gewiß so wenig verbarg als in seinen Briefen, höchstens einzele hochsittliche Naturen, aber sicher nicht so Viele dasselbe angenommen haben würden, als es gethan. Zugegeben kann werden, daß bei der erwarteten Nähe der Paruſie man das ewige Leben ohne den Scheidungsproceß des Todes erwartet habe, aber ein ewiges Leben erwartete man doch gewiß, oder man war kein Christ. Zwar kann die Argumentation des Apostels der von mir geläugneten Annahme günstig scheinen, wiefern er wirklich so spricht, als habe er's mit Läugnern der Unsterblichkeit zu thun (z. B. V. 19. 29 ff.), aber der Grund davon liegt nur darin, daß für ihn als Juden und Phariſäer (vgl. Knapp S. 303 f.) die Begriffe der Fortdauer und der Auferstehung so in einander verschmolzen waren, daß wer die eine läugnete, die andere nicht festhalten zu können schien, und darum P., ohne vielleicht recht gründlich zu wissen, was man in Korinth behauptete und was man läugnete, und die ganze Sache von seinem Standpunkt aus betrachtend, die Gegner der Auferstehungslehre sofort als Gegner des Glaubens

an ein ewiges Leben behandeln zu dürfen glaubte (vgl. Neander Pflanzung S. 213 f.). Und was endlich die Spur epicureischer Gesinnung anlangt, die man in V. 32. zu finden geglaubt hat, so kann eben diese Stelle nur zum Beweise des Gegentheils dienen. P. will nehmlich dort seine Leser davon belehren, wie man durch die Läugnung der Auferstehung (wie er sie faßt als Läugnung der Fortdauer) consequenter Weise nur zu der frivolen Lebensansicht hingelangen könne, welche er dort ausspricht, um, in der Voraussetzung, daß sie eine solche Ansicht eben so sehr als er selbst verabscheuen, sie durch diese Consequenz von der Verderblichkeit eines solchen Unglaubens zu überzeugen, und zum Glauben zurückzuführen. Er mußte also wenigstens vom Daseyn einer solchen Gesinnung gar nichts wissen, weil er sonst dies Argument als ganz vergeblich nicht angewendet haben würde. — Demnach wissen wir wenigstens soviel, daß die τινές in Korinth nicht solche Materialisten gewesen seyen, welche jede Fortdauer des Lebens über die Gränzen dieses Erdendaseyns hinaus geläugnet haben; daß sie also nur die Form bestritten, in welche die Hoffnung der Christen sich im Schooße des Judenthums nothwendig von ihrem Entstehen an gekleidet hatte, den Glauben an eine Auferstehung des Leibes nach der Auflösung des Todes. Daraus scheint nun allerdings zu folgen, daß die Gegner, die er bestreitet, nicht von der judaisirenden Partei, wenigstens nicht Judenchristen gewesen seyen; denn ein Jude, der ein ewiges Leben glaubte, glaubte es — wenige hellenisch gebildete Juden etwa ausgenommen — ohne Zweifel in derselben Form wie unser Apostel. Heidenchristen waren es also höchst wahrscheinlich. Was aber nun diese bewogen habe, ob die Vorstellung von der Untauglichkeit der irdischen Materie, dem Geiste auf einer höheren Lebensstufe zur Wohnung zu dienen, oder die Unbegreiflichkeit des Processes der Bildung eines neuen Körpers aus den verwesten und zerstreuten Ueberresten des früheren, ob wir also genöthigt sind philosophische Gegner zu denken (wie z. B. Neander) oder nicht, über diese Fragen läßt sich keine sichere Antwort mehr geben. Darf man annehmen, daß P. die Frage V. 35. nicht nur selbst aufwerfe und seinen Gegnern in den Mund lege, weil er sie als einen der Einwürfe kannte, die anderswo der Lehre entgegengestellt wurden, so wird sie als ein Beweis angenommen werden können, daß die Unbegreiflichkeit der Sache wenigstens einer der Gründe gewesen sey, womit man in Korinth gegen den Auferstehungsglauben gestritten habe; doch auch hierüber fehlt uns die Gewißheit. — Wir gehn zur Erklärung und Prüfung der Gründe über, mit welchen P. die Läugner bestreitet. Da in der ganzen nun folgenden Argumentation der Wortsinn

erstaunlich leicht ist, so ist die Hauptaufgabe des Auslegers Prüfung der Argumente die er aufstellt, nach ihrem logischen Werthe, und nach diesem allein. Wenn irgend wo, so muß hier der Ausleger den eignen, philosophischen oder dogmatischen, Standpunkt ganz verlassen, und sich bemühen, so ganz hinüberzutreten auf den des historischen Paulus, daß er soviel irgend möglich alle die Grundsätze, auf welche dieser baut, ganz mit denselben Augen wie er selbst betrachte, und sich nur die Eine Untersuchung vorbehalte, mit welcher logischen Richtigkeit er verfahre, indem er von diesen Grundlagen aus die entgegengesetzte Meinung umzustürzen sucht. Je weniger dies bisher geschehen ist, je mehr die eigne dogmatische Stellung allenthalben auf die Auslegung unsers Kapitels Einfluß geübt hat, desto mehr werde ich hier berechtigt seyn, bei der eignen Behandlung den Hinblick auf die Vorgänger zu unterlassen, mit denen zu streiten mein Geschäft nicht ist, sondern allein, zu zeigen, wie P. selbst gedacht, und welche logische Richtigkeit seinen Gründen zuzusprechen ist *).

V. 13. *εἰ δὲ ἀν. ν. οὐκ ἔστιν.* Wiefern P. im Vorigen eigentlich schon gesagt hat, daß ein Widerspruch darin liege, Christi Auferstehung zu glauben und die der Gläubigen zu läugnen, dies aber nun beweisen will, hätte er *γὰρ* brauchen können. Daß er *δὲ* braucht, dient zum Beweise, daß er hier nicht sowohl das *πῶς λέγουσιν* als das einfache *λέγουσιν* in Gedanken hat, und so denkt: Doch meinen Einige unter Euch, es gebe keine Auferstehung. Giebt es aber diese nicht u. s. w. *οὐκ ἔστιν* steht hier so richtig wie **VII, 9. IX, 2. XI, 6.**, indem das Nichtseyn der Auferstehung affirmirt wird. Um nun seinen Schluß: Giebt es keine *ἀνάστ. νεκρῶν*, so ist auch Christus nicht auferstanden, richtig zu würdigen, müssen wir den Vordersatz in dem Sinne fassen, wie er selbst ihn nimt, nehmlich nicht nur: wenn zwar die Geister Verstorbener fortleben, aber ihre Leichname nicht belebt werden, sondern: wenn mit dem Tode des Leibes alles Leben schlechthin vernichtet wird (Vgl. V. 19. 29 — 32.). Dadurch gewinnt seine Argumentation diese — von der Knappschen (S. 316.), der auch Heydenr. und Flatt gefolgt sind, etwas verschiedene — Form: Was überhaupt unmöglich ist, kann auch im einzelen bestimmten Falle

*) Desto mehr, muß ich mit Bedauern hinzusetzen, wird auch meine Auslegung den dogmatischen Exegeten mißfallen. Ich sehe dies voraus, aber ich kanns nicht ändern, kann meine Grundsätze nicht verläugnen, um Beifall zu erlangen, kann nicht zugeben, daß zwei verschiedene Personen, die des Auslegers und des Dogmatikers, in eine einzige zusammenfließen. Es ist nie Heil daraus hervorgegangen, und wird es nie.

nicht erfolgen. Findet also für den Gestorbenen keine Wiederkehr in's Leben Statt, so ist auch Christus nicht in's Leben wiedergekehrt, sondern ein Todter wie die Andern alle. Diese Argumentation, so scheinbar sie ist, leidet doch an einem Mangel. Das rüge ich nicht, daß P. Fortdauer und Auferstehung identificirt, dies ist — wiefern einer — ein Fehler der Grundansicht, nicht der Argumentation; auch das nicht, daß ein Unterschied zu seyn scheint zwischen der Wiederbelebung eines Leichnams, der erst 36 Stunden tod gewesen, und eines längst in Verwesung übergegangenen, denn einmal betrachtet er die Sache hier gar nicht von Seiten ihrer rein physischen Möglichkeit, und sodann, auch wenn er's thäte, würde er die Antwort geben können, daß es für die Allmacht τοῦ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (Röm. IV, 17.) einen Unterschied des Leichtern und Schwerern nicht gebe. Wohl aber das, daß der Schluß nur gelten könnte, wenn P. eine vollkommene Wesensgleichheit Christi und der Menschen — auch die Gläubigen sind in dieser Hinsicht nur als Menschen zu fassen, da die Gemeinschaft mit Christus in ihrem Wesen nichts geändert hat — statuirte. Denn sobald Christus ein Wesen höherer Natur, sobald er der ewige Logos und die schaffende Hand Gottes ist, so gelten für ihn die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht, und während er fortleben muß, wäre ein Aufhören des Menschenlebens immer noch denkbar. Wir müßten also sagen, er betrachte hier Christum nur nach seiner menschlichen Natur, die allerdings dieselbe ist mit der Natur aller andern Menschen. Eine solche Scheidung der Naturen aber findet sich bei P. nicht, wenigstens nirgends als klares Bewußtseyn ausgesprochen. Und so bleibt nur übrig, daß er entweder hier unbewußt bloß die menschliche Natur in's Auge fasse, oder sein Beweis nicht beweise was er beweisen soll. — Angenommen indeß die Gültigkeit des Arguments, konnte er jetzt sogleich so fortfahren: nun aber ist Christus auferstanden, also giebt es auch eine ἀνάστασις. Dies zu thun aber verspart er bis V. 20., um zuvor noch aus der Annahme, daß auch Christus nicht erstanden sey, einige Consequenzen abzuleiten.

V. 14. Erste Consequenz: Ist Christus nicht erstanden, so ist die Predigt der Apostel und der Glaube der Christen eitel. Unter dem κήρυγμα nur die Botschaft von Christi Auferstehung zu verstehn, würde eine zu enge Fassung seyn. Er spricht es hier ohne Begränzung aus, und hat es also gewiß auch in seinem ganzen Umfange gedacht. Das eigentliche κήρυγμα des Apostels aber ist das von Christo dem Versöhner der Menschheit mit Gott, dem Tilger der Sündenschuld, dem Erwerber eines Anrechts auf das ewige Heil in der Vereinigung mit ihm, und Stifter einer alle Nationen ohne Unterschied umfassenden

Kirche Gottes. Von diesem κήρ. also sagt er, es würde eitel seyn, wenn Ch. nicht erstanden wäre, und wie er dies „eitel" meine, geht aus V. 17. hervor. Dann nehmlich wäre die Erlösung nicht geschehn, das ganze Verdienst Christi hätte gar nicht Statt, und die Verkündigung desselben ermangelte der objektiven Wahrheit, wäre eine Lügenpredigt. Eben so ist auch die πίστις, so allgemein ausgesprochen, allgemein zu fassen, nehmlich als der wesentliche Christenglaube, die Ueberzeugung von dem ganzen Complex der evangelischen Verkündigung und Aufnahme desselben in das Innerste des Gemüths. Diese wäre dann eitel, d. h. auf einem falschen Grund erbaut, und eben darum auch nutzlos für den Gläubigen. Soll dieser Schluß richtig seyn, so muß P. nicht nur den Tod sondern auch die Auferstehung Christi als eine Bedingung seiner Eigenschaft als Erlöser betrachtet haben. Daß er dieß gethan, geht zwar aus keinem einzelen Ausspruche mit völliger Bestimmtheit hervor, weil P., der nirgends eine wissenschaftliche Theorie der Bedingungen der Erlösung durchführt, sondern allenthalben die wirklich geschehene verkündigt, keine Gelegenheit hat, sich darüber auszusprechen, kann aber doch sowohl aus einzelen zerstreuten Winken (z. B. Röm IV, 25. Phil. III, 10.) als aus der ganzen Haltung seiner Lehre erkannt werden. Und in sofern hat sein Schluß Richtigkeit, obwohl freilich nur für den eine eigentliche Beweiskraft, der von der Wirklichkeit der geschehenen Erlösung vollkommen überzeugt ist. Denn eine Consequenz beweist nur dann etwas für das Gegentheil, wenn sie etwas Unmögliches, einen absoluten Widerspruch gegen etwas schlechthin wahres, oder andersher unumstößlich erwiesenes enthält. Dies ist hier nicht der Fall. Der Glaube an die Wirklichkeit der Erlösung ruht auf dem Faktum seines Todes und (nach Paulus) seiner Auferstehung, ist also das Faktum falsch, so fällt allerdings der Glaube, weil er Wahrheit zu haben aufhört, aber daraus folgt nicht, daß das Faktum wahr seyn müsse. Doch P. schreibt im lebendigsten Bewußtseyn der Erlösung, und setzt dasselbe bei seinen Lesern ebenfalls voraus; in sofern kann er sich der Consequenz als eines Arguments bedienen.

V. 15. Zweite Consequenz. Die App. sind Lügner und Verbrecher, wenn Christus nicht auferstanden ist. Sie treten auf als Zeugen, die den Erstandenen gesehen, und er ist's doch nicht, in sofern sind sie falsche Zeugen, sie verkündigen, daß Gott ihn auferweckt, und er hat's doch nicht gethan, also legen sie falsch Zeugniß ab in Bezug auf Gott. Und ist jedes falsche Zeugniß Frevel, schon im Decalogus verpönt, wieviel mehr falsch Zeugniß von dem was Gott gethan. Die Ausdrücke sind trefflich gewählt, um das Verbrechen in's möglich grellste

Licht zu ſtellen. εὑρισκόμεθα ψ., wir werden erfunden als ſ. Z., d. h. wir ſind's nicht nur, ſondern werden auch als ſolche anerkannt, ſtehn da als ſ. Z.; ψευδομάρτυρες, falſche Zeugen, nicht etwa Getäuſchte, ſondern Lügner, die geſehn zu haben bezeugen, was ſie nicht geſehn; und ψ. θεοῦ, der Genit. Anzeige deſſen von dem ſie zeugen, nehmlich von Gott, gethan zu haben, was er nicht gethan. Dies Zeugniß nennt er μαρτυρεῖν κατὰ τ. θεοῦ, und auch in dieſer Präpoſ. liegt Abſicht, das Verbrechen zu erſchweren, denn es ſtellt die Sache dar als Zeugniß wider Gott. Zwar bedeutet κατὰ mit Gen. urſprünglich nur de aliquo, aber der Gebrauch hatte ſich ſo gebildet, daß es gewöhnlich von feindſeligem Thun geſagt wurde, worauf Knapp (S. 319.) mit Recht gegen Erasm., Beza, A. beſteht. Der letzte Satz: ἐν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, weſentlich nicht erfordert, wiefern er ja von dieſer Annahme ausgegangen iſt, giebt doch eine oratoriſch ſehr kräftige Wiederholung ab. εἴπερ ἄρα, siquidem revera, wenn es wirklich wahr iſt, was Jene ſagen, daß u. ſ. w. Auch dieſe Conſequenz, ſo kräftig ſie, als Provocation an den Glauben an die Ehrlichkeit der Apoſtel, auf die Gemüther wirken muß, und ſo hohes Lob ihr als redneriſcher Wendung zukommen mag, iſt doch nichts weniger als zwingend für das Gegentheil. Allerdings folgte das, was er hier ausſpricht, wenn Chr. nicht erſtanden wäre, aber ſo wenig ein Menſch den App. einen Betrug zutrauen wird, ſo wenig iſt er doch eine abſolute Unmöglichkeit, und, wie geſagt, nur wo dieſe eintritt, gilt die Conſequenz als wahres Argument für's Gegentheil.

V. 16 — 18. kann als bloße Wiederholung erſcheinen, wiefern allerdings die V. 13. 14. vorgetragenen Gedanken wiederkehren; allein ich glaube, es iſt mehr. Sollte nehmlich die Reihe der Conſequenzen, die er aus dem Gedanken: Todte erſtehen nicht, zu ziehen Willens war, den beabſichteten Effekt auf die Gemüther machen, ſo mußten ihre Glieder raſch auf einander folgen, und bei keinem durfte er ſich aufhalten, wie er's denn auch nicht gethan hat. Aber in dem Gedanken κενὴ ἡ πίστις ὑμῶν lag für den wahren Chriſten eine ſo ungeheure Laſt, daß ehe er dieſen Gedanken annahm, er alles andre ſich gefallen ließ, und auch dieſe will P. nicht unbenutzt laſſen, um ſeine Leſer von dem Gedanken: Todte erſtehen nicht, zurückzubringen. Er kehrt daher noch einmal dorthin zurück, der äußeren Form nach wie einen Beweis oder eine Erläuterung an V. 15. anknüpfend, in der That aber für den Zweck, V. 14. noch weiter auszuführen. Allerdings nehmlich, ſagt er, wenn Todte nicht erſtehen, ſo iſt auch Chriſtus nicht erſtanden, iſt

aber Chr. nicht erstanden, *ματαία ἡ πίστις ὑμῶν*. *πίστις* nehme ich ganz in demselben Sinne wie oben, wie er sie ja auch brauchen mußte, wenn er bei der übrigen Aehnlichkeit der Sätze verstanden werden wollte. *ματαία ἐστίν*. Dies halte ich nicht für ganz gleichgeltend mit *κενὴ ἐστιν* V. 14., vielmehr, während jenes zunächst nur die Grundlosigkeit des Glaubens bezeichnete, aus welcher die Nutzlosigkeit und Vergeblichkeit erst folgt, wird, meine ich, hier die letztere hervorgehoben: Euer Glaube hilft Euch nichts, wozu der folgende Satz den Commentar abgiebt: *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*. So wie Joh. VIII, 21. *ἀποθνήσκειν ἐν τῇ ἁμαρτ. ἑαυτοῦ* bedeutet: sterben, ohne seiner Sünde losgeworden zu seyn, so wird hier *ἔτι εἶναι ἐν τ. ἁμ.* nur bedeuten können: seiner Sünde nicht losgeworden seyn. Für den Zweck war ja Christus gestorben, die Menschheit von ihrer Sünde zu erlösen, schuldlos vor Gott darzustellen; für den Zweck glaubten an ihn die Gläubigen, durch ihn der Sünde loszuwerden, und die *δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ* zu erlangen; erlangten sie diese nicht, so war ihr Glauben fruchtlos gewesen, sie hatten nichts erzielt damit. Nun setzt P., wie schon oben gezeigt wurde, die Auferstehung als Bedingung der wirklichen Erlösung, war also diese nicht erfolgt, so brachte der Glaube an ihn seine Frucht nicht; dies aber war für den, der in aufrichtigem Sinne den Glauben angenommen hatte, das Härteste was ihn treffen konnte, es war ein verfehltes Leben und Streben, und was ist entsetzlicher als dies? — V. 18. zieht er noch eine Consequenz, die zwar in der vorigen mit enthalten ist, aber, besonders hervorgehoben, auf die Gemüther noch einen tieferen Eindruck machen muß: *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο*. *οἱ κοιμ. ἐν X.* sind diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo oder im Glauben an ihn gestorben sind, die bereits verstorbenen Christen. An Märtyrer ist nicht zu denken. Nun ist anerkanntermaßen die *ἀπώλεια* das Loos der Sünder, wenn keine Erlösung von der Sünde Statt findet. Ist also die Erlösung durch Christum nicht wirklich erfolgt, so trifft die *ἀπ.* Alle Menschen ohne Ausnahme, die Lebenden wie die Verstorbenen. Aber der Unterschied findet Statt, daß während der noch Lebende, obwohl er bisher des Wegs verfehlte, doch vielleicht noch auf einem andern an's Ziel kommen kann, für die Verstorbenen alles aus, sie ohne Rettung dem Verderben Preis gegeben sind; und P., die in Korinth herrschende Sterblichkeit, die hier und da einen Lieben weggerafft haben konnte, klug benutzend, führt seine Leser darauf, wie, wenn sie die Auferstehung läugnen, sie ihren geliebten Todten selbst das Urtheil ewigen Unterganges sprechen, was sie doch gewiß nicht wollen wer-

den. Auch dieses Argument ist oratorisch gut und zweckmäßig, aber logisch betrachtet fehlt ihm die Beweiskraft aus demselben Grunde wie den früheren Consequenzen.

V. 19. Daß auch in diesem V. noch eine Consequenz enthalten sey, ist wohl außer Streit; aber darüber läßt sich fragen, ob aus dem Satze: Todte erstehen nicht, unmittelbar, oder mittelbar durch den andern: dann ist auch Christus nicht erstanden. Bedenken wir aber, daß der letztere V. 4 ff. darum so fest begründet worden ist, um eine unumstößliche Basis für die Widerlegung des ersteren zu haben, und daß alle bisherigen Consequenzen einzig aus dem Satze: *Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται* gezogen worden sind, auch die letzte Gedankenreihe nur auf ihm geruht hat, und hier mit keiner Sylbe auf die Annahme einer andern Basis hingedeutet wird, so werden wir uns schon dadurch sehr geneigt fühlen, auch hier dieselbe festzuhalten. Sodann geht aus V. 20. hervor, daß der dem Gemüthe des Ap. vorschwebende Gedanke immer noch gewesen seyn muß: *εἰ Χρ. οὐκ ἐγήγερται*, nicht aber *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*. Dazu kommt, daß zwischen V. 18. und dem Folgenden eine Verwandtschaft Statt zu finden scheint, wiefern dort von den Verstorbenen, hier aber zwar von den noch Lebenden, und zwar allen ohne Ausnahme, aber doch so die Rede ist, daß sie am Ende ihres Lebens gedacht werden, worauf das Perf. führt, also das was so eben nur von Einigen gesagt worden ist, hier auf Alle ausgedehnt erscheint. Endlich ist die Stellung des Adverb. *μόνον* von der Art, daß, obwohl es bei der Annahme einer ziemlich harten Umstellung allenfalls auch mit *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* verbunden werden könnte (wie von den Auslegern allen, Mor. ausgenommen geschehen ist), und obwohl zuzugestehen ist, daß *ἐν μόνῳ τῷ Χριστῷ* eine weit bessere Stellung seyn würde, es sich doch immer am leichtesten an *ἐν Χριστῷ* anschließen dürfte. Alles dies zusammen bestimmt mich, auch an dieser Stelle eine Folgerung aus der sekundären Annahme, daß Christus nicht erstanden sey, zu suchen. Nun bedeutet *ἐλπίζειν ἔν τινι* sein Vertrauen auf Jemand setzen, vgl. Eph. I, 12. 2 Kön. XVIII, 5. Judith IX, 7., *ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χ.*, wir haben unser Vertrauen auf ihn gesetzt gehabt. Der Moment, auf welchen sich dies bezieht, kann nur der seyn, wenn nun der Lohn des Vertrauens eintreten sollte, also das Ende dieses Lebens; *μόνον* aber, mit *ἐν Χρ.* verbunden, erweckt den Gedanken der Ausschließung jedes andern Vertrauensgrundes; und so erhalten wir den Gedanken: wenn wir im Laufe dieses Lebens unser ganzes Vertrauen auf Christum allein gesetzt, und jeden andern Grund der Hoffnung verschmäht, jeden andern Quell der Glückseligkeit verachtet haben, und doch Christus nicht auf-

erstanden, also ein Todter, also unser Glaube ein Wahn, unsre Sünde nicht getilgt, und Christus uns von dem Verheißenen nichts zu leisten vermögend ist, dann sind wir die unglücklichsten unter allen Menschen, und dieser Gedanke, wiefern er die entsetzliche Folge alles bisher gesprochenen in Einen großen Eindruck zusammenfaßt, eignet sich ganz vorzüglich als Schlußstein der ganzen Widerlegung. Was aber den Gedanken: wir sind die unglücklichsten aller Menschen, selbst anlangt, so hat P. entweder so gedacht: Unglücklich ist der, welcher gar keine Hoffnung hat, aber noch weit unglücklicher der, welcher eine hatte, und alle Kraft seines Gemüthes auf diese Eine richtete, weil er sie für untrüglich hielt, und alles andere ihr opferte, und nun am Ende seines Laufes sich getäuscht erblickt, und erkennen muß, er habe alles für einen Wahn, ein leeres Trugbild hingegeben, kurz all sein Sehnen und Streben, sein Eilen und Rennen, sein Hoffen und Mühen, sey umsonst gewesen. Oder er ist hier ganz auf die Stufe des gemeinen Eudämonismus herabgetreten, den es reut, sein Leben dem Guten geweiht gehabt, und seinethalb die schnöde Lust des Lebens verschmäht zu haben, wenn er keinen Lohn und Genuß dafür erhalten soll. Unmöglich wäre dies gerade nicht, P. kannte seine Leser, und verstand gar trefflich sie immer an der Seite zu fassen wo er sie am empfindlichsten wußte, und V. 29 ff. werden wir dergleichen in der That antreffen; aber hier, wo er durchaus die Sache von einem höhern Standpunkte aus betrachtet hat, kann ich mich nicht recht dazu entschließen, und ziehe daher die erstere Annahme vor.

V. 20. Nachdem er nun das ungeheure Elend ausgemahlt, welches der Eine Gedanke: Todte erstehen nicht, dadurch nach sich ziehen würde, daß dann auch Christus nicht erstanden seyn könnte, hebt er wie mit Einem Schlage alles dies Elend wieder auf durch den Triumphgedanken: Nun aber ist Christus erstanden, dessen große Folgen er dann V. 21 — 28. aus einander setzt. Da von V. 29. an noch ein Paar Argumente zur Widerlegung der entgegengesetzten Meinung folgen, so haben Viele den ganzen nächsten Abschnitt als eine Episode angesehn. Gewiß mit Unrecht, er ist ja das Hauptstück im ganzen ersten Theile der Verhandlung, das einzige positive, was er darin giebt; das kann er nicht als Episode gedacht haben. Weit natürlicher doch die Annahme, er habe an jene späteren Argumente noch nicht gedacht gehabt, als er bei V. 20. angekommen; nachmals seyen sie ihm noch beigefallen, und wichtig genug erschienen, um sie noch am Schlusse nachzuholen. Seiner Weise angemessen, spricht er nun zwar den Satz aus, welcher alle früheren Consequenzen aus dem Gegentheil aufheben soll,

gehörig durch νυνὶ δέ, nun aber, hereingeführt, aber die eigentliche Folgerung daraus: also findet alles dies Elend nicht Statt, vielmehr ist nun auch unsre Auferstehung uns gewiß, deutet er mehr an als daß er sie mit klaren Worten ausspräche. Chr. ist auferstanden, sagt er, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. ἀπαρχή, Erstling, s. zu Röm. VIII, 23. XI, 16. ἀπ. τῶν κεκοιμ. könnte nun zwar den Zuerstgestorbenen bezeichnen, allein der ganze Zusammenhang der Stelle, und besonders auch V. 23. machen es gewiß, daß er ihn als den Ersterstandenen, den Erstling unter den Entschlafenen, der aus dem Reiche des Todes in's Leben zurückgekehrt sey, bezeichnen will. Wiefern aber ein Erstling nicht gedacht werden kann ohne Andere die ihm nachfolgen, involvirt diese Bezeichnung den Schluß auf die nachfolgende Auferstehung aller Uebrigen seines Geschlechts d. h. aller Gläubigen, und der volle in ihr liegende Sinn ist also dieser: Christus ist erstanden, nicht um der einzige Erstandene zu bleiben, sondern als der Erste unter seines Gleichen, Vorgänger aller Uebrigen, Anfangsglied einer großen Reihe von Genossen aus denen die entschlafen sind. Er hätte dies auch so ausdrücken können: εἰς τὸ εἶναι ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ., oder καὶ οὕτως ἀπαρχὴ ἐγένετο τῶν κεκ. Und dies scheint's auch zu seyn, was Billroth meint, wenn er sagt, die Worte seyen nicht bloß Apposition, sondern ein Prädikat zum ganzen Satze der vorangeht; denn grammatisch sind sie allerdings nur Apposition, aber die App. hat im Griechischen nicht selten die Bestimmung, ein vollständiges Urtheil über das im Hauptsatze enthaltene auszusprechen. In wiefern aber Christus ἀπ. τ. κεκ. sey, und wie überhaupt aus seiner Auferstehung auch die der Gläubigen hervorgehe, darüber erklärt er sich selbst ausführlicher in dem nun folgenden Abschnitte. Wir werden ihn hier zu hören, den wahren Sinn und Zusammenhang seiner Aussprüche zu möglichst klarem Bewußtseyn zu bringen, eigener dogmatischer Exposition aber uns auch hier vollständig zu enthalten haben.

V. 21 f. Daß der Ap. die Absicht habe, Etwas zu erläutern, lehrt uns die Partikel; der Hauptsatz X. ἐγήγερται kann dies nicht seyn, so ist's gewiß der Beisatz ἀπ. τ. κεκοιμ. Die Erläuterung aber geschieht durch eine Parallele, die er, ähnlich wie Röm. V, 12 ff., zwischen Adam, dem Urheber der Sünde und des Todes, und Christus, dem Tilger der Sünde und Wiederbringer des Lebens zieht. Beide stellt er hier wie dort an die Spitze zweier Generationen oder Reihen, als Stellvertreter derselben gleichsam und Chorführer, von denen der zweite, Christus, aufhebe, was der erste herbeigeführt, der Menschheit wiederbringe, was jener ihr geraubt. δι' ἀνθρώπου θάνατος. Durch einen Menschen der Tod; vollständiger und erläu-

ternd Röm. V, 12. δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Der Tod ist hier einzig oder doch hauptsächlich im physischen Sinne zu verstehn. Im Nachsatz: καὶ δι' ἀνθρ. ἀνάστασις νεκρῶν, hat καὶ offenbar die Bed. „auch" oder „ebenso", der ἄνθρ. ist Christus, der um der Parallele willen als Mensch schlechthin bezeichnet werden mußte. ἀνάστασις νεκρῶν ist an sich nicht ganz der richtige Ausdruck zur Bezeichnung des Gegensatzes, welcher entweder bloß ζωή, oder, den Tod als Verlust des Lebens gedacht, ἀναβίωσις seyn würde. Da indeß P., wie schon bemerkt, eine Rückkehr in's verlorne Leben nur durch das Medium der ἀνάστασις anerkennt, also für ihn beide Begriffe völlig gleichen Inhalts sind, so verschwindet für seinen Standpunkt das Unrichtige des Gegensatzes. Das Verhältniß zwischen Vorder- und Nachsatz ist durch ἐπειδὴ ausgedrückt, eine Partikel, die zugleich temporal und caussal ist, worin eine Andeutung zu liegen scheint, daß, nachdem ein Mensch es gewesen, welcher die Vernichtung des Lebens herbeigeführt, auch ein Mensch es habe seyn müssen, welcher die Wiederherstellung desselben gewirkt. Der folgende Vers erläutert das Gesagte — nicht beweist, wie ja auch ein eigentlicher Beweis gar nicht gegeben werden kann — durch Hinzufügung einiger neuen Merkmale. Das erste ist die Gleichstellung beider Personen, Adams und Christi, als Häupter von ihren Geschlechtern, und der Erfolge im Verhältnisse zu deren Urhebern durch ὥσπερ und οὕτως. Das zweite liegt in der Präp. ἐν. In Adam, sagt er, sterben Alle. Das kann nichts anders heißen, als vermöge der Verbindung, in welcher sie mit ihm stehn, wiefern sie seines Geschlechts sind, und also das was ihm nothwendig zukommt, ebenfalls nothwendig an sich tragen, nehmlich die Sterblichkeit. Dabei mag es unentschieden bleiben, ob er diese Verwandtschaft als eine bloß physische, die der Abstammung, oder eine moralische, wiefern sie alle Sünder sind wie er, oder beides in Verbindung gedacht habe. Eben so nun, fährt er fort, καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Hier lehrt uns das Futur, welches den Erfolg als einen noch zu erwartenden darstellt, daß er die Belebung, wie auch der Zusammenhang mit sich bringt, nicht etwa nur moralisch, sondern physisch denkt. Soll aber die durch die Partikeln angezeigte Gleichheit wirklich Statt finden, so kann ἐν τῷ X. nicht etwa nur bedeuten: durch Christum, daß etwa er der Erwecker Aller sey, sondern: vermöge der Verbindung, in welcher sie mit Christo stehn, wiefern sie geistig — eine andere Verbindung mit Chr. hat nicht Statt — seines Geschlechtes sind, also auch mit ihm leben müssen, wie er selbst lebt, in's Leben zurückkehren müssen

wie er selbst dahin zurückgekehrt ist. Wie also P. den Grund alles Heils, das Menschen widerfährt, allein in der Gemeinschaft mit Christo findet, so auch die Hoffnung des künftigen Lebens allein in ihr, womit auch völlig übereinstimmt, was er Röm. VIII, 10 f. darüber sagt. Aber was folgt hieraus? Daß die ἀνάστασις die er erwartet, sich nur auf die beziehen kann, welche in solcher Gemeinschaft mit ihm stehn, wie ja auch das, was er V. 35 ff. über die Art und Weise der ἀνάστασις ausführt, nur diese angehn kann. Damit aber schlichtet sich, wie mir scheint, der immer noch nicht entschiedene Streit über den Umfang des Begriffs πάντες an unsrer Stelle. Für diejenigen welche nicht in Verbindung mit Christo stehn, kann er keine ἀνάστασις erwarten, wie er denn auch in seinen Briefen einer solchen nie erwähnt. Sie gehören nur der ersten Reihe, nur Adams Geschlechte an, als Solche sind sie dem Tode, als Sünder der ἀπώλεια verfallen. Ein Seyn nach diesem Leben kann er ihnen wohl zugesprochen haben, auch eine Art von Wiederbelebung vielleicht für den Zweck des Gerichtes, die er, wo es auf genauere Bestimmung nicht ankam, auch wohl ἀνάστασις nennen konnte (Apg. XXIV, 15.), nicht aber die ἀνάστ. in dem engeren und höheren Sinne, wie er das Wort in seinen Briefen braucht. Hier sind πάντες gewiß nur die Gläubigen.

V. 23. Die Ordnung der ἀνάστασις. Die zu belebenden werden es ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. τάγμα, ordo, eig. nicht das Abstraktum, sondern das Geordnete; so sind τάγματα Abtheilungen des Kriegsheeres; doch scheinen auch sonst die Begriffe τάγμα und τάξις in einander geflossen zu seyn, vgl. Klem. von Rom Korinth. I, 37. ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ἐπιτελεῖ. ebd. 41. ἕκαστος ἡμῶν ἐν τ. ἰδ. τάγμ. εὐχαριστείτω θεῷ. Die Ordnung selbst ist einfach, ἀπαρχὴ Χριστός, als Erstling Christus, d. h. er zuerst vor allen, hierauf οἱ τοῦ Χρ., die welche ihm angehören, vgl. Gal. V, 24. Ihre Belebung erfolgt ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, d. h. zu der Zeit, wenn er wiederkehren wird in seiner Majestät als Todtenerwecker und Weltrichter, vgl. 1 Thess. II, 19. IV, 15. 2 Thess. II, 8.

V. 24. Was schlechthin zur Sache gehörte, ist beendet, denn von der Auferstehung ist nicht mehr die Rede, aber des Ap. Geist hat sich einmal in jene Zeit hinausgeschwungen, wo sie erfolgt und erfolgt seyn wird, und große Scenen haben sich seinem Blicke dargestellt; da kann er denn nicht unterlassen, das erhabene Gemälde vollends bis zu dem Punkte auszumahlen, wo alles Denken aufhört, alles unser Vorstellen verschwimmt im gränzenlosen Meere der Ewigkeit. εἶτα τὸ τέλος,

sagt er. Das Adv. scheint die unmittelbare Aufeinanderfolge der ἀνάστασις und des τέλος anzudeuten, und da keine andre Stelle seiner Briefe widerspricht, müssen wir dies als seine Vorstellung annehmen *). Aber was ist das τέλος? Nicht das Ende alles Seyns, denn ein solches erwartet P. nicht, sondern das Ende dieser gegenwärtigen Welteinrichtung, der Moment der Vollendung alles dessen was zur Ausführung des göttlichen Erlösungsplans gehört, das Ende der Zeit und der Beginn der Ewigkeit, von dem er auch 1 Thess. IV, 17. nichts weiter zu sagen weiß als: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. Begnügen auch wir uns damit, daß er dies nur meinen könne, eine bestimmtere Vorstellung giebt er uns nicht, hatte sie vielleicht nicht einmal, warum uns ohne die mindeste Gewähr dieselbe anderswher ergänzen oder gar vom Eigenen? Doch etwas dem τέλος gleichzeitiges lehrt er uns noch kennen in den Worten ὅταν — πατρί. Das auf trefflicher Auktorität beruhende Präsens παραδιδῷ stellt das παραδιδόναι in dieselbe Zeit mit dem τέλος, wie es mit dem Ganzen der Stelle, besonders mit V. 28. am beßten harmonirt. ὅταν ist relative Zeitpartikel, lat. hieße es finis, quum tradet, wir sagen, wo er übergeben wird. Daher kann aus diesen Worten durchaus nichts hergenommen werden, was als Beweis für eine von ihm gedachte Zwischenperiode zwischen der ἀνάστασις und dem τέλος gelten könnte. P. lehrt also, bei seiner Wiederkehr, wenn die Auferweckung der Gläubigen geschehen seyn werde, gebe Christus, jetzt Herr über Alles für den Zweck der Ausführung des großen Erlösungsplanes (Eph. I, 20 — 22. Phil. II, 9 — 11.), die Herrschaft an Gott zurück. Diesen nennt er τὸν θεὸν καὶ πατέρα, d. h. den welcher die beiden Prädikate: Gott, und: Vater, in sich vereinigt, und zwar hier wohl eben so in Beziehung auf Christum, wie gewöhnlich in der Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ. (vgl. zu Röm. XV, 5. Eph. I, 3.). Diese

*) Ich sehe freilich, daß Andre (z. B. Bertholdt in der Christologie S. 179. Billroth) anders urtheilen, und, gestützt auf rabbinische und apokalyptische Stellen, zwischen die Auferstehung und das τέλος eine lange Periode, das tausendjährige Reich, einschieben; ich weiß auch, daß P. seine Vorstellungen über solche Gegenstände der Hauptsache nach mit seinen Volksgenossen theilt, und daher oft aus ihren Schriften erläutert werden kann; aber ich glaube nicht, daß er schlechthin in allen Stücken eben das sagen müsse, was sie sagen, indem in seinem freien und thätigen Geiste sich Manches anders modificirt haben konnte, und wenn daher seine Worte nichts von dem besagen, was man bei Jenen findet, vielmehr in ihrem einfachsten, buchstäblichen Sinne etwas verschiedenes enthalten, dann würde ich fürchten ihm fremde Vorstellungen aufzubürden, wenn ich ihn durchgängig aus Jenen zu erklären wagte.

Uebergabe aber wird erfolgen, ὅταν καταργήσῃ — δύναμιν, wenn er — vernichtet haben wird. Dies nehmlich muß zuvor erfolgen, denn es ist der Zweck, den Chr. durch seine Weltregierung erreichen soll. Die Gewalten die hier genannt werden, können nur die ἐχθροὶ seyn, von denen er V. 25 f. spricht. An irdische Mächte und Gewalthaber ist wohl gar nicht zu denken, aber auch mit dem Gedanken an Dämonen würden wir nicht Alles erschöpfen, da unter den Feinden dort auch der Tod erscheint, den P. durch diese Bezeichnung zwar personificirt, aber doch gewiß nicht für ein wirklich persönliches Wesen hält. Wir haben demnach jede Kraft zu denken, welche dem Eintritte des Vollkommenen, dem idealen Zustande der Welt jetzt noch entgegensteht.

V. 25 f. Erklärung des zuletzt Gesagten. Der Ap. hat nehmlich die Sätze von der Uebergabe der Herrschaft — welcher den vom Besitz derselben involvirt — und von der Vernichtung jeder feindseligen Gewalt wie eine allbekannte Sache ausgesprochen, jetzt aber scheint ihm einzufallen, sie könne doch vielleicht den Korr. so bekannt nicht seyn, und darum fügt er die folgenden Sätze bei, die nichts neues, sondern bloß die Ausführung des Obigen enthalten. Hauptbegriff des ersten Satzes ist daher das δεῖ, er muß nehmlich herrschen, d. h. Ihr müßt nehmlich wissen, daß es als etwas Nothwendiges im göttlichen Weltplan liegt, daß er so lange herrsche. Dies Nothwendige ist nicht das Herrschen schlechthin, sondern das Herrschen bis zu dem bestimmten Zeitpunkte. Dieser wird so ausgedrückt: ἄχρις οὗ θῇ — πόδας αὐτοῦ. Daß hierbei dem Schreibenden Ps. CX, 1. vorgeschwebt habe, ist zuzugeben, doch nur in soweit als der Satz daher seine Form empfangen hat; wenn aber viele Ausl. hierauf und auf V. 27. gestützt, Gott als Subjekt annehmen, so muß ich freilich widersprechen. Zuerst ist's nicht nothwendig. Hätten wir ein eigentliches Citat, so könnte man vielleicht Nothwendigkeit behaupten; nun aber haben wir nur eine Benutzung jener Stelle zu Formung eines ähnlichen Gedankens, da gilt kein Schluß auf Identität des Subjektes hier und dort. V. 27. ist allerdings Gott das Subjekt, ohne ausgesprochen zu seyn, aber daraus folgt nicht, daß es hier eben so seyn müsse, folgt um so weniger, als der Inhalt beider Verse, wie sich zeigen wird, verschieden ist. Sodann aber ist diese Annahme nicht einmal zulässig. Ist die Ansicht von dem Zwecke unsers V. welche oben ausgesprochen wurde, die richtige — und betrachtet man dessen Inhalt im Verhältniß zu V. 24., so muß man sie dafür erkennen —, so kann hier gar nicht die Rede von dem seyn, was Gott, sondern allein was Christus in der Zeit seiner Herrschaft thue, und thun werde. Er ist nach dem

ewigen Rathschluß Gottes, der ausgeführt werden muß, mit der Herrschaft über Alles für den Zweck bekleidet worden, daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Dies θεῖναι ὑπὸ τοὺς πόδας aber ist bildlicher Ausdruck für den Begriff des Ueberwindens, Bändigens, vom καταργεῖν V. 26. nur darin unterschieden, daß dies das Merkmal der völligen Vernichtung mit einschließt, welches hier, wo von allen Feinden die Rede ist, nicht statthaft war. Unter diesen Feinden nehmlich haben wir, wie gesagt, alles das zu verstehn, was in der Periode vor der Vollendung dem Eintreten des idealen Gottesreichs entgegen steht, also die dämonischen Gewalten sowohl als Sünde und Tod.

V. 27. soll, wie schon die Partikel anzeigt, zur Begründung oder Erklärung des zuletzt Gesagten dienen, nehmlich wie es zugehe, daß Christus alle Feinde vernichten soll. Die Worte πάντα — αὐτοῦ sind aus Ps. VIII, 7. entlehnt, und hierdurch wird die sonst höchst auffallende Auslassung des Subjekts ὁ θεὸς begreiflich. Dies ὑποτάσσειν aber unterscheidet sich wesentlich vom θεῖναι ὑπὸ τοὺς πόδας V. 25. Es ist nehmlich nichts anders als der göttliche Willensakt, durch welchen der Sohn mit der Macht und dem Rechte, alles zu beherrschen, und alle Feinde zu bezwingen bekleidet worden ist, wie Jesus selbst Matth. XXVIII, 18. von sich sagt: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ein Akt, welcher Statt gefunden haben mußte, ehe jene Unterwerfung anfangen konnte, aber nach den bei V. 24. angeführten Stellen seit seiner Erhöhung wirklich Statt gefunden hatte, gleichsam die zeitweilige Abtretung der Weltherrschaft an den erhöhten Christus, während das θεῖναι ὑπὸ τ. π. erst bei der Parusie vollendet seyn soll. Jetzt scheint aber dem Ap. die Besorgniß aufgestiegen zu seyn, daß dem so eben ausgesprochenen Satze von der Unterwerfung alles Seyenden unter die Herrschaft Christi durch irgend eine Klügelei, die ihm vielleicht in der Erfahrung schon begegnet war, die falsche Deutung beigelegt werde, als sey nun in der gegenwärtigen Periode Gott gar nichts, habe sich der Weltherrschaft ganz entledigt, und ruhe nun, oder sey wohl gar selbst unterworfen, wie denn allerdings die Vorstellung von der Herrschaft des λόγος die Wirkung haben kann, und oft gehabt hat, daß der Gedanke an Gott über dem Gedanken an den λόγος dem Gemüthe sich entfremdet, gleichsam von seinem näheren Lichte verdunkelt wird. Um solcher Deutung vorzubeugen fügt er die folgende — nur beiläufige — Bemerkung hinzu. ὅταν δὲ εἴπῃ κτλ. Wiefern der letzte Satz der h. Schrift entnommen war, wird man über das Subjekt eben so wie VI, 16. zu urtheilen haben. Wäre dies nicht, so könnte man auch denken, er habe Jesu eigne Worte in Gedanken. Die Be-

schränkung, die er macht, wird von ihm selbst als eine solche bezeichnet, die sich selbst verstehe.

V. 28. Schon in ἄχρις οὗ V. 25. lag die Andeutung, daß nach P. Erwartung die βασιλεία Christi einen Zielpunkt habe, also nicht ewig sey. Hier wird dies, jene Andeutung erklärend, bestimmt ausgesprochen. Alles muß Gott unterworfen seyn, also auch der Sohn. Zwar hat für den Zweck der Wiederherstellung des (durch den Satan) gestörten Urzustandes der Welt der Vater ihm die Herrschaft übertragen, und ihm soll als dem Herrn ein jedes Knie sich beugen, aber nur bis das Ziel erreicht, die ἀποκατάστασις τῶν πάντων bewirkt seyn wird. Dann giebt der Sohn die Herrschaft in des Vaters Hand zurück, unterwirft sich selbst, und der Urzustand tritt wieder ein, Gott ist Alles *) in Allen oder bei Allen, d. h. er ist einziger absoluter Beherrscher der ganzen Welt, die Welt in allen ihren Theilen ist ein einziges Gottesreich geworden. Da dies der Zweck gewesen, um deß willen Christus gelitten und regiert, und den auch seine Uebergabe der Herrschaft vollends herbeiführen soll, ist dieser letzte Satz durch ἵνα eingeführt.

V. 29. Die Verhandlung über die Frage, ob die Todten erstehen oder nicht, ist nun eigentlich geschlossen. Doch scheint es, es seyen dem Ap. später noch ein Paar Argumente eingefallen, welche die Absurdität der Verneinung augenscheinlich machen könnten, und diese hole er nun nach. Das Auffallende dabei ist nur, daß er das erste derselben so durch ἐπεὶ herein führt, als ginge ein die Auferstehung bejahender Satz unmittelbar voraus, während doch diese Argumente mit dem Inhalte der letzten Verse in gar keinem Zusammenhange stehn. Wir müssen dies zu den Nachlässigkeiten des epistolarischen Vortrags rechnen, und annehmen, daß P., der nach Beendigung von V. 28. vielleicht eine Weile vom Schreiben geruht oder entfernt gewesen, den Satz: die Todten stehen auf, im Gemüthe gehabt, aber nicht ausgesprochen habe. Wenn es nicht so wäre, sagt er, τί ποιήσουσιν κτλ. Ueber das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν sind von den ältesten Zeiten her so viele Erklärungen dargeboten worden, daß schon Mosh. u. A. die Unmöglichkeit ihrer Aufzählung bekannten, und ihre Zahl hat sich seitdem immer noch vermehrt. Wenn irgend eine Stelle, so giebt diese den Beweis vom schädlichen Einflusse des Vorurtheils auf die Exegese. Die Worte sind so klar, daß sie schlechthin

*) Der Artikel macht keine Schwierigkeit. In der bekannten Redensart, deren sich P. hier bedient, wird τὸ πᾶν oder τὰ πάντα εἶναι zwar nicht so oft als πᾶν und πάντα, aber doch gesagt. Einige Beisp. s. bei Matth. Gr. §. 438. Kypke, Raph.

keine Ambiguität darbieten, und ihr buchstäblicher Sinn paßt so vollkommen in den Zusammenhang, daß auch von dieser Seite nichts unanstößigeres gesagt werden konnte; aber dieser Sinn gefiel den Auslegern nicht, schien ihnen von P. nicht ausgesprochen seyn zu dürfen, und nun legte Jeder den armen Text in sein Prokrustesbett, und stümmelte daran, Grammatik und Sprachgebrauch mochten immer seufzen, so lange herum, bis ein Sinn fertig war, den der nächste Nachfolger, dessen eignes Werk er nicht war, schon verwarf, um die gleiche Arbeit zu beginnen, und gleichen Erfolg der Arbeit zu erzielen. Uebergehn wir dieses alles, die Worte geben nur Einen Sinn, was daneben liegt das muß ja falsch seyn, warum des Falschen Gedächtniß erneuern? *βαπτ. ὑπὲρ τ. νεκρ.* bedeutet: sich für die Todten taufen lassen. Das erweckt in uns die Vorstellung, daß man in Korinth, überzeugt von der Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Taufe, aber irrthümlich dieselbe nicht für ein Symbol, sondern für die Reinigung des Herzens selbst ansehend, um auch Verstorbene an ihren Wohlthaten Theil nehmen zu lassen, auf den Einfall gekommen sey, daß wohl auch ein Lebender könne Stellvertreter des Verstorbenen seyn, und so eine stellvertretende Taufe Statt gefunden habe. Nun, war kein zweites Leben — das liegt ja für P. im Gedanken, *νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* —, so war auch kein Sinn in dieser Taufe, sie mußte als sinnloser Akt lächerlich erscheinen. Es waren aber dieselben Korinther (nicht vielleicht die nehmlichen Personen, aber Korr. doch), welche dies thaten und die Auferstehung läugneten; so erschienen sie mit sich selbst in Widerspruch, mußten entweder ihr Läugnen widerrufen, oder erklären Thörichtes gethan zu haben. So ist das Argument **ad hominem** sehr gut, für einen bindenden Widerlegungsgrund wird es Niemand halten wollen. Hätten wir nun gar keine weitere Spur vom Daseyn eines solchen Gebrauches in der alten Kirche, so würden wir eben diese als die einzige, aber eine sehr sichere, annehmen, und die Sache bliebe die nehmliche. Aber wir haben Spuren, sichere, und solche zugleich, die uns belehren, wie es zugegangen, daß der Gebrauch frühzeitig untergegangen, weil nehmlich die Häretiker, namentlich die Marcioniten, sich ihn angeeignet hatten, wenigstens in Bezug auf Katechumenen, die vor der Taufe gestorben waren (vgl. Tertull. **de resurr. 48. adv. Marc. V, 10. Epiph. haer. 48.** Chrysost. **hom. 40. in h. l.**). Daher ist auch die Stelle von einzelen Auslegern, Ambr., Erasm., Grot, Augusti, Billr. A., so verstanden worden. Aber es wäre ein abergläubischer Gebrauch. Das ist er, indeß wird doch wohl Niemand meinen wollen, die erste Kirche sey von Aberglauben frei gewesen. Aber P. konnte ihn nicht billigen. Wissen wir denn daß er ihn ge-

billigt hat? Auch XI, 4 ff. spricht er vom öffentlichen Reden der Weiber ohne ein Wort der Mißbilligung, und darnach XIV, 34. verbietet er's durchaus. Aehnliches wäre am Ende auch hier denkbar. Obwohl, ehrlich gesprochen, ich glaube gar nicht, daß er ihn gemißbilligt habe. Ein idealer P. freilich, und mit der Bildung des neunzehnten Jahrhunderts, der hätt's gethan, denn der Gebrauch ist nicht nur abergläubisch, sondern ruht auch auf der verderblichen Meinung von einer magischen Kraft der Taufe ohne Herzensbesserung; aber ob auch der wirkliche und historische? Konnte er (X, 2.) den Durchgang durch's rothe Meer für eine Taufe ansehn, so konnte er wohl auch der Taufe Kräfte beimessen, die von den Unsrigen ihr Niemand zuschreibt, und, hatte vielleicht der Gebrauch sich ohne sein Zuthun eingeführt, so konnte er ihn um so leichter dulden, als er denen tröstlich war, die um das Schicksal ihrer ohne Taufe verstorbenen Angehörigen bekümmert waren. Doch sey dem wie ihm wolle, die Sache bleibt, und wir, die nur historische Wahrheit suchen, würden sie annehmen müssen, wenn auch gar keine Entschuldigung aufgefunden werden könnte. τί ποιήσουσιν; bedeutet: was werden sie thun? und der Sinn: wenn Euer Satz wahr ist, so werden sie wohl aufhören müssen so zu thun. οἱ νεκροὶ steht darum, weil es bestimmte Todte, und die Taufe für sie eine bekannte Handlung ist. In den folgenden Sätzen scheint die von mir im Texte ausgedrückte, von Vielen vor mir gebilligte Abtheilung die kräftigere, daher vorzüglichere. Wenn schlechterdings Todte nicht erstehn d. h. kein andres Leben zu erwarten haben, was doch lassen sie sich erst an ihrer Stelle taufen?

V. 30 — 32. Ein zweites Argument. Ein Zusammenhang mit V. 29. findet gar nicht Statt, außer der in der Gleichheit des Zweckes liegt. Das Bestreben Jener bei ihrer Taufe für Andere ist ein eiteles ohne Auferstehung, auch seine und seiner Genossen Bemühungen und Aufopferungen sind Thorheit ohne sie. Was hier von Manchen über den Zusammenhang gesagt worden ist, würde nicht gesagt worden seyn, wenn es nicht hätte dienen sollen, ihre Auslegung von V. 29. zu unterstützen, kann daher hier unbeachtet und ohne Widerlegung bleiben. ἡμεῖς kann auf P. in Verbindung mit Andern, aber auch, und wie es scheint passender, auf ihn allein bezogen, καὶ mit dem Pron. verbunden werden: auch ich; beide sind wir Thoren, Ihr in jenem, ich in diesem Stück. Daß das πᾶσαν ὥραν κινδυνεύειν, und das καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκειν hyperbolisch gesagt sey, bedarf kaum der Bemerkung. In dem Zusammenhange, in welchem das letztere steht, kann es nur ein tägliches d. h. fortwährendes Schweben in Todesgefahr bezeichnen, und zwar in sol-

cher, die ihm von Widersachern bereitet wird, an Krankheit ist hier um so weniger zu denken, als überhaupt der erste Brief keine Spuren besonderer körperlicher Angegriffenheit an sich trägt. P. fügt dem Gesagten eine eidliche Versicherung bei, die uns indeß nicht nöthigen wird, dasselbe buchstäblich zu nehmen, da ihm selbst nicht einfallen konnte, daß die Korinther es so fassen würden. Ich habe hier mit geringer Auktorität die Lesart ἡμετέραν aufgenommen, und dies ist hier zu rechtfertigen. Zuerst ist da zu bemerken, daß in Bezug auf ἡμεῖς und ὑμεῖς mit ihren Ableitungen bei dem aus dem Itacismus herfließenden fortwährenden Schwanken der Hdschr. keine Auktorität als vollgültig betrachtet werden kann, sondern immer der Sinn mit zu Rathe gezogen werden muß, wobei es denn wohl vorkommen kann, daß der bessere, dem Zusammenhange angemeßnere Sinn sich in der Minorität befinde. Diesen aber bietet, und das ist das zweite, ὑμετέραν in der That nicht dar. Das Pron. müßte objektiv genommen werden, was allerdings nicht unmöglich ist *), allein es wäre doch erstlich ein sonderbarer Gedanke, bei seinem Rühmen von ihnen — nur ein καυχᾶσθαι περὶ αὐτῶν, nicht ἐν αὐτοῖς, könnte gedacht werden — zu schwören, und sodann bestimmt er ja selbst im Relativsatz die καύχησις als die welche er habe ἐν Χριστῷ, diese aber — das Höchste was er hat — ist ein würdiger Gegenstand eidlicher Betheuerung. Lesen wir nun ἡμετέραν, so erhalten wir den Gedanken: Bei dem Vertrauen das ich auf Christum setze (καύχ. ἔχειν ἐν τ. = ἔχειν καυχᾶσθαι ἐν τ., ein Recht haben sich Jemands zu rühmen in dem bei I, 31. und sonst festgestellten Sinne) d. h. so wahr als ich mich Christi meines Herrn rühmen darf. Unter solchen Umständen, wo wir bei zweifelhafter Auktorität die Wahl haben zwischen einem sehr guten und einem sehr schlechten Sinne, habe ich geglaubt, daß Haften am Hergebrachten eher Unkritik als Kritik seyn würde.

V. 32. Kein neues Argument, sondern nur, während er V. 30 f. sein gesammtes Apostelleben umfaßte, Anwendung desselben Arguments auf seine Schicksale in Ephesus, wo er sich eben jetzt befand. Ueber das θηριομαχεῖν nun theilen sich die Ausleger in zwei große, an Zahl einander vielleicht gleiche

*) Vgl. Matth. Gr. §. 466. 2. Zu den dort befindlichen Beispielen lassen sich folgende fügen: Plat. Apol. S. 20. E. ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ λέγει. Thucyd. I, 33. φόβῳ τῷ ὑμετέρῳ. ib. τὴν ὑμετέραν ἐπιχείρησιν. VI, 85. ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ξυστήσαντες ὑμᾶς ὑπόπτῳ. ib. 89. τῆς ἐμῆς διαβολῆς. Aesch. Prom. 388. μὴ γάρ σε θρῆνος οὗτος εἰς ἐχθρὸν βάλῃ. Doch ist unter Matth. wie meinen Beispielen kein einziges, wo das Stammverbum des Substantivs mit einer Präposition construirt erscheine.

Hälften, von denen die eine die Sache eigentlich faßt, die andre uneigentlich. Die neusten Ausl., Flatt, Neander (Pflanz. S. 230.), Billroth, neigen sich wieder zur eigentlichen Fassung hin. Ich habe schon in der Einleitung S. 12 f. die Gründe angegeben, warum ich dies nicht zu thun vermag. Ich füge hier noch folgendes hinzu: Erstlich, das Stillschweigen des Lukas scheint mir hier in der That Etwas zu beweisen. Seine Lückenhaftigkeit ist anzuerkennen; aber in seiner Erzählung von P. Aufenthalt in Ephesus ist er doch zu ausführlich, um ein Ereigniß dieser Art mit Stillschweigen zu übergehn, ein Ereigniß, das nicht etwa aus momentanem Auflaufe einer wilderregten Menge, sondern nur aus einer, wenn auch noch so tumultuarischen, gerichtlichen Verhandlung und gefälltem Urtheilsspruch hervorgehn konnte — den wilden Thieren vorwerfen konnte ihn wohl das Volk im Sturme eines Auflaufes, aber zum Thierkampfe nur der römische Richter ihn verurtheilen —, und welches den geliebten Apostel in eine so ungeheure Gefahr gebracht hätte. Zweitens, wollten wir annehmen, es sey etwas der Art geschehn, und P. hätte sich's gefallen lassen, wie hätte er sollen entkommen seyn? War er etwa ein Mann von ungeheurer Körperkraft? Oder in gladiatorischer Kunst geübt? Oder sollen wir ein Wunder annehmen, daß die wilden Thiere ihm gegenüber ihren Grimm abgelegt und ihn unberührt gelassen haben? Weder das Eine noch das Andre. Er müßte umgekommen seyn. Drittens, wenn der Kampf vorgefallen war, wie hätte er nach demselben noch in Ephesus bleiben, wie sich so über seinen dortigen Aufenthalt ausdrücken können, wie er XVI, 9. wirklich thut? Wir müßten denn annehmen, der glückliche Ausgang und die wunderbare Errettung hätten ihm alle Herzen so zugewandt, daß er, der so eben zum Tode Verurtheilte, nun ungefährdet hätte in der kurz zuvor feindseligen Stadt verweilen können. Aber woher dazu das Recht? — Kurz, ich sehe nicht, wie wir uns aus den Schwierigkeiten herauswickeln wollen, in welche uns die eigentliche Auffassung verflicht, und bleibe daher auch jetzt noch bei der uneigentlichen stehn. Von den Anhängern dieser letztern erklären sich die Einen für den Aufstand des Demetrius, Andere (Beza, Piſc.) für den Streit, den er nach Apg. XIX, 9. mit den ungläubigen Juden hatte. Ich glaube, hier läßt sich nichts mehr bestimmen, nur daß der Aufstand des Demetrius nicht gemeint sey, geht, wie mir scheint, daraus hervor, daß einmal P. bei demselben persönlich gar nicht in Gefahr gekommen war, und dann, daß er, wenn er den Brief nach demselben geschrieben hätte, unmöglich hätte XVI, 8. von seinem Vorhaben melden können, noch bis Pfingsten dort zu bleiben, während doch Lukas Apg.

XX, 1. die Sache so darstellt, als sey er sehr bald nachher von Ephesus abgereist, was auch ganz mit seinem Verhalten in ähnlichen Fällen übereinstimmt. — Die Worte κατὰ ἄνθρωπον haben beinahe so viele Deutungen erfahren als Ausleger gewesen sind; ihre Aufzählung würde wenig nützen, zumal da die meisten derselben sich sofort als unrichtig darstellen. Untersuchen wir dafür die Sache selbst. Zuvörderst macht es einen großen Unterschied, ob man den Gedanken: wenn doch die Todten nicht erstehn, hinzunimt oder nicht. Thut man es nicht, so ist zweierlei möglich: entweder man denkt das κατὰ ἄνθρ. θηριομ. als wirkliches Faktum, und P. fragt: was habe ich für Gewinn davon, wenn ich (d. h. daß ich) κ. ἄ. gekämpft habe? Dann kann κ. ἄ. nur bedeuten: nach menschlichem Vermögen, so viel nur immer ein Mensch vermag. Daß es dies bedeuten könne, glaube ich, obwohl ich eine Beweisstelle dafür nicht habe. Aber bei diesem Sinne stände die ganze Frage außer allem Zusammenhange mit dem Zwecke der Darstellung; er muß daher verworfen werden. Oder man nimt an, P. setze den Vordersatz in negativem Sinne, wolle durch den Nachsatz das κ. ἄ. im Vordersatz aufheben, dann fragte er: wenn ich nur κ. ἄ. gekämpft habe, was habe ich für Gewinn? d. h. wenn ich es gethan hätte, so hätte ich keinen Gewinn, woraus dann folgen sollte: also habe ich es nicht nur κ. ἄ. gethan. Dann könnte dieser Ausdruck bloß bedeuten: nach menschlicher Weise, in menschlicher Art, gemein menschlicher Denkweise. Wollen wir aber dann den Worten nicht den Sinn unterlegen: ohne Rücksicht noch Hoffnung auf ein höheres Gut und Leben, so passen sie wieder nicht in den Zusammenhang, und auch wenn wir's thun, wird noch immer keine Art von Argument daraus. Wir verwerfen daher auch diese Auffassung, und nehmen an, der Gedanke: εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται gehöre in sofern zum Beweise dieses Satzes, als er ihn hinzugedacht, wenn auch die geschriebenen Worte besser zum folgenden gezogen werden. Dies ist schon darum richtiger, weil die ganze Argumentation auf dieser Hypothese ruht. Dann fragt er so: wenn ich κ. ἄ. gekämpft habe, und doch d. Todten nicht auferstehn, was bringt mir's für Gewinn, d. h. wenn es wahr ist, daß die Todten nicht erstehn — im Sinne des P., daß es kein zweites Leben giebt —, was nützt mir's dann, daß ich κ. ἄ. gekämpft? dann ist es thörichte, unnütze Mühe gewesen; dann gilt vielmehr φάγωμεν κτλ. Diese Fassung des Ganzen paßt vortrefflich in den Zusammenhang, denn eben das ist's was er zeigen will, daß jedes Streben und Mühen um höhere Zwecke dann ein thörichtes seyn würde. Wir nehmen sie also an, nun aber kann κ. ἄ. wieder nur noch bedeuten: nach Menschen Vermögen, mit Anstrengung der höch-

ſten Kraft. Wir werden ihm alſo dieſe Bedeutung beizulegen haben. — Nun ſcheint der letzte Theil mir kräftiger, wenn wir den Vorderſatz εἰ ν. οὐκ ἐγ. mit ihm verbinden: was habe ich für Gewinn von allen meinen Mühen? Erſtehn die Todten nicht, dann u. ſ. w. Die Worte φάγωμεν — ἀποθνήσκομεν ſind getreu aus Jeſ. **XXII, 13.** der **LXX.** entnommen, und haben den Sinn: laßt uns des ſinnlichen Lebens genießen, in kurzem iſt ja doch alles aus, enthalten alſo die Aufforderung, allem ſittlichen Streben zu entſagen, und nur dem Genuß zu fröhnen, weil ja doch mit dem Tode alles zu Ende ſey. Daß P. damit nicht die Geſinnungen der Leſer bezeichnen, ſondern nur aufmerkſam machen wolle, wie das Läugnen der Auferſtehung (wie er dieſelbe denkt, als Bedingung des zweiten Lebens) nothwendig zu ſo frivoler, unſittlicher Geſinnung führe, iſt bei V. 12. ſchon angemerkt worden. — Wenn nun aber die drei letzten Verſe, und vornehmlich die Schlußworte, einen ſtarken Schein eines lohnſüchtigen Eudämonismus auf den Apoſtel werfen, ſo iſt es wohl Auslegerspflicht, auch hierüber dem Leſer noch ein Wort zu ſagen. Daß P. hier ganz und allein auf fremdem Standpunkt ſtehe, iſt um ſo weniger denkbar, als er von ſeinen eigenen Kämpfen geſagt hat, ſie würden nutzlos für ihn ſeyn, wenn keine Auferſtehung wäre. Es iſt wohl unläugbar, daß das ganze Leben ihm ſelbſt als ein nutz- und zweckloſes erſcheinen würde, wenn die Vollendung jenſeits nicht wäre, und wenn eine ſtrenge Sittenphiloſophie dies nicht zugeben kann, ſo müſſen wir doch bedenken, einmal daß P. nicht Philoſoph war, und vielleicht in ſeinem Leben nichts vom abſoluten Werthe der Tugend gehört hatte, ſelbſt aber viel zu praktiſcher Mann war, um bei der lebendigen Hoffnung eines nicht fruchtloſen Ringens die Frage an ſich zu richten: würdeſt du wohl alles das auch thun, wenn gleich kein Jenſeits wäre? und hierdurch zum Bewußtſeyn zu kommen, daß er's dennoch würde. Sodann, daß er hier oratoriſch verfährt, und, um bei ſeinen auf niedriger Stufe ſtehenden Leſern möglichſt ſtarken Eindruck zu erregen, die Sache auf die Spitze ſtellt, während ſich uns aus der Geſammtheit ſeiner Briefe ein ganz anderes Bild von ihm herausſtellt, als aus dieſen Worten, und dies ohne Zweifel das einzig richtige. Endlich, daß der Lohn, den er zu fordern, und um deßwillen er zu wirken ſcheint, ja nicht der Lohn des Genuſſes iſt, ſondern der Anſchauung deſſen was er liebt, Chriſti ſeines Herrn, und der innigſten Gemeinſchaft mit ihm, der hier die Seele ſeines Lebens war, und daß ein ſolches Wünſchen, wenn es auch hier in der Form eines Begehrens nach Lohn erſcheint, doch in ſich ſelber durch und durch ſittlich iſt.

V. 33. 34. Schluß der Verhandlung, ob die Todten

auferstehn, mit einer an die Schilderung des sittlichen Verderbnisses, das der Unglaube daran erzeuge, angeknüpften ernsten Warnung. Ueber die angeredeten Personen denke ich, durch Billroths Bemerkungen veranlaßt, so: Erstlich wissen wir gar nicht, wer und wieviele den Zweifel an der Auferstehung in Korinth getheilt, auch P. wußte dies vielleicht nicht genau; ausgegangen indeß war er sicher nur von wenigen, die sie schlechthin läugneten. Diese Läugner werden hier nirgends angeredet. V. 36. könnte an sie gerichtet werden. Sie sind die τινες V. 12. und 34. Außerdem werden in diesen 34 Versen immer die Korinther angeredet; unter denen sich die τινες befinden, und vor ihnen die Verhandlung durchgeführt, um die Gläubigen zu bestärken, die Zweifler zum Glauben zu bringen, die Läugner zu widerlegen und wenn nicht zu bekehren doch unschädlich zu machen. Wie in jedem an Mehrere gerichteten Vortrage geht nicht Alle alles an, aber so bestimmte Abtheilungen, wie sie hier Billroth macht, sind unstatthaft, zumal da P. selbst mit keinem Worte darauf deutet, daß er selbst sie mache. Die Läugner (die τινας) hielt er gewiß für schlechte Menschen, und vor diesen warnt er daher. μὴ πλανᾶσθε, laßt Euch nicht irre führen. πλανᾶσθαι ist nicht Medium sondern Passivum, und daher läßt der Imp. sich am beßten so übersetzen. Vgl. VI, 9. Diese Worte können sehr gut an Alle gerichtet seyn, denn in Aller Mitte waren die τινες, und μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ. Auch deutet er selbst die Gefahr an, durch ihren Umgang verdorben werden zu können, indem er sagt: φθείρουσιν κτλ. Daß diese Worte aus Menanders Thais genommen seyen, ist von den Auslegern anerkannt. Schrieb P. χρησταί, wie Hdschr. sowohl als Väter darbieten, so scheint es fast, als habe er entweder gar nicht gewußt, daß er eine Dichterstelle citire, die wohl als Sprichwort im Munde des Volkes gehen konnte, oder die dichterische Form absichtlich zu verhüllen gesucht. Das Wort ist passend hingestellt, ihnen selbst legt er dadurch noch immer ἤθη χρηστά, eine gute Gesinnung, bei, den Umgang der Läugnenden schildert er als verderblich, also auch sie als schlechte Menschen, und giebt indirekt den Rath, sich von ihnen zu entfernen. Härter lautet das Wort ἐκνήψατε δικαίως, wiefern in ihm der Vorwurf liegt, sich jetzt in einem Zustande der Trunkenheit oder des Taumels zu befinden. Doch folgt daraus nichts für eine bestimmte Trennung der angeredeten Personen, denn Theils hatte P. wohl Ursache genug, mit der Gemeine unzufrieden zu seyn, Theils verfahren überhaupt die Redner des Alterthums nicht so fein säuberlich mit ihren Zuhörern wie unsre heutigen auf der Kanzel. Wer Demosthenes Volksreden gelesen hat, der wird wissen,

welche Komplimente er dem athenienſiſchen Volke macht. Und doch kam er an's Ziel. δικαίως mag man verſtehn wie man will, guter Sinn kommt nur heraus, wenn man ihm die Bed. „gehörig, vollſtändig" giebt (werdet doch einmal recht nüchtern, Luther), die daher, ſo auffallend ſie ſeyn mag, dennoch angenommen werden muß. ἁμαρτάνειν haben Einige als Irren verſtanden, doch hat es dieſe Bedeutung bei P. nie, und er konnte ſie wohl darauf aufmerkſam machen, daß ihr Unglaube entweder ſelbſt Sünde ſey oder doch zur Sünde führe. ἀγνωσία, Unkenntniß einer Sache (Eur. Med. 1173. Elmsl. ξυμφορᾶς ἀγνωσία). Er ſagt alſo eigentlich: es ſind welche unter Euch, welche Gott nicht kennen. Dies könnte ſo gefaßt werden: die nicht wiſſen was Gott vermag, kein Zutrauen zu ſeiner Allmacht haben; beſſer in den Zuſammenhang und die Warnung aber ſcheint zu paſſen: welche nicht wiſſen, d. h. nicht wiſſen und bedenken wollen, ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, und darum ſich nicht ſcheuen, ihn durch unſittliche Lehren zu reizen (X, 22.). Vgl. über ἄγνοια Eph. IV, 18. πρὸς ἐντρ. ὑμ. λέγω vgl. VI, 5.

V. 35. Von der nun genug durchgeſprochenen Frage über das Ob der Auferſtehung wendet ſich der Ap. zu der zweiten über das Wie derſelben und die Beſchaffenheit der entſtandenen Leiber. Da er den Uebergang dazu in der Art macht, daß er ſich in Form eines Einwurfs (ἀλλ' ἐρεῖ τις, Sed hic dicet aliquis) darum befragen läßt, ſo kann man annehmen, was auch an ſich nicht unwahrſcheinlich, daß eben dies Wie den grübelnden Korinthern die meiſte Noth gemacht, ja daß vielleicht eben das Unbegreifliche und Unmöglichſcheinende der Wiederbelebung erſtorbener und verweſter Leichname der vornehmſte Stein des Anſtoßes für ſie geweſen ſey. Zwei Fragen ſind es ohne Zweifel, die er an ſich richten läßt, erſtlich: wie geht es zu mit der Auferſtehung? und zweitens: wie wird der Leib beſchaffen ſeyn, mit welchem die Erſtandenen hervorkommen aus dem Grabe (ἔρχονται)? Im Folgenden wird er die Antwort geben, unſer Geſchäft wird ſeyn, ſie zu vernehmen, und weiter nichts, dies aber hat er uns diesmal ſehr leicht gemacht, indem die Stelle ihrem Wortſinn nach eine der leichteſten in ſeinen Briefen, und unter allen dogmatiſch wichtigen wohl die leichteſte iſt.

V. 36 — 41. Erläuterung des Gegenſtandes aus Analogien. Die Anrede durch ἄφρων, ſo wie das folgende σὺ drücken einen gewiſſen Unwillen darüber aus, daß man mit ſolchen Fragen ſich aufhalten könne, deren Löſung ſchon in der Analogie des Naturlebens gegeben ſey. Der erſte Gedanke iſt: Das in die Erde gelegte Saamenkorn gelangt zum (edleren, höheren) Leben nur durch den Tod. Die mit dem Korne in der Erde vorgehende Veränderung, Auflöſung, Zerſetzung, wodurch

es als Korn zu seyn aufhört, wird dessen Tod genannt. Aehnlich Christus bei Johannes XII, 24. Anwendung: auch der Mensch kann zum höheren Leben nur durch den Scheidungsproceß des Todes eingehn. Der zweite Gedanke: Was gesäet wird und was aufersteht, ist nicht derselbe Körper, führt zu der Anwendung: also auch der auferstehende Leib nicht derselbe mit dem gestorbenen und begrabenen, sondern ein anderer. In wiefern aber ein anderer, ob gebildet aus Keimen und Theilen des vorigen, oder, wie die Pflanze zwar aus dem Korn entsteht, aber ihre Bestandtheile doch der sie umgebenden Erde entnimt, aus ganz andern Theilen zusammengesetzt (worauf 2 Kor. V, 1 f. zu deuten scheint), läßt sich aus seinen Worten nicht erkennen. Der dritte Gedanke: Gott giebt dem Pflanzenkeime einen Leib nach eigenem Willen, führt die ganze Veränderung zurück auf Gottes Macht und freien Willen, was eben dazu führen soll, daß der Mensch entfernt bleibe von eigenen Gedanken und Grübelei, da er sein Schicksal in guten Händen weiß. Der vierte Gedanke: Gott giebt einem jeden Saamen seinen eigenen Leib, scheint, da er doch nicht auf den Unterschied zwischen dem irdischen und Auferstehungsleib bezogen werden kann, wenn P. nicht sein ganzes Bild verlassen haben soll, darauf zu führen, daß er auch unter den Erstandenen Verschiedenheiten erwarte. Doch möglich, daß er, mit diesem Satze offenbar den Uebergang zu etwas neuem bildend, seiner Allegorie untreu geworden sey. V. 39 — 41. nehmlich sucht die Leser durch eine Induction darauf zu führen, daß die Mannigfaltigkeit der Körper so groß sey, daß es wohl eine Thorheit sey, sich keinen andern als eben diesen irdischen Menschenleib denken zu wollen. Er zeigt zuerst den großen Unterschied zwischen den Organismen dieser Erde, dann zwischen den irdischen und himmlischen Körpern, nehmlich den sichtbaren, Sonne, Mond und Sterne, endlich aber auch unter diesen selbst eine große Verschiedenheit des Glanzes.

V. 42 — 45. Die Anwendung, deren kurzer Sinn: eben so ist ein großer Unterschied zwischen dem Leibe der ins Grab gelegt wird und dem neuen welcher draus hervorgeht. Dieser Unterschied wird in mehreren einzelen Rücksichten durch eine Reihe von Gegensätzen durchgeführt. Das Subjekt wird gar nicht ausgesprochen, und dies sehr zweckmäßig, zu denken ist als solches das σῶμα, oder eigentlich die beiden verschiedenen σώματα vor und nach der Auferstehung. Dem ersten werden die drei Prädicate der φθορά, der ἀτιμία, der ἀσθένεια, Verweslichkeit, Unscheinbarkeit, Schwächlichkeit, dem zweiten die der ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις, die Unverweslichkeit, Herrlichkeit, Kraft, beigelegt, dann aber beide durch die Bezeichnungen

σῶμα ψυχικὸν und σ. πνευματικὸν einander entgegengestellt. σ. ψυχικὸν ist, wie schon bei **II, 14.** angedeutet wurde, ein solcher Leib, wie er sich eignet für die ψυχή, diese aber wurde dort aus der Trichotomie **1 Thess. V, 23.** als die sinnliche Seele bestimmt, und also wird σ. ψυχ. ein solcher Leib seyn, wie er sich für die sinnliche Seele zum Wohnsitz und Werkzeug eignet, also sinnlich und irdisch wie diese Seele selbst, seinem Wesen nach σάρκινον, kurz ein solcher wie die Erfahrung ihn in diesem Leben zeigt, wo die ψυχὴ das herrschende Princip des alltäglichen Lebens ist. Eben so ist σῶμα πνευματικὸν ein solches wie sich's eignet für das πνεῦμα, die höhere, unsinnliche Natur des Menschen, also ein solches, das an Stoff und Form geschickt ist dem Geiste zu dienen für den Zweck des ihm eigenthümlichen, höheren Lebens, das erst dann vollständig beginnt, wenn der Geist erlöst ist von dem σῶμα τοῦ θανάτου (Röm. **VII, 24.**), und zugleich auch wohl von der ψυχή, die P. wohl wahrscheinlich nicht als ewig bleibend gedacht hat. Eine deutliche Vorstellung von einem solchen Leibe kann P. eben so wenig gehabt haben als wir selbst; natürlich dachte er sich denselben von besserem, feinerem Stoffe, als diesen irdischen, aber auch mit diesen rein comparativen Merkmalen ist über sein Wesen nichts ausgesagt, was doch einmal unmöglich ist und bleibt. P. ging in alle die Speculationen, denen die Folgezeit sich überlassen, und die sie auch bei ihm selbst wiederzufinden sich abgemüht hat, gar nicht ein; er begnügte sich mit dem Einen, was dem Menschen zu glauben Noth thut, daß nehmlich das neue Leben ein reineres, besseres als dieses jetzige, ein wahres Geistesleben, und daher auch der neue Organismus, den er nun einmal erwartete — ob mit Recht oder Unrecht, das weiß Gott allein —, einem solchen Leben angemessen, nicht hinderlich sondern förderlich seyn werde. Suchen wir also auch nicht mehr bei ihm. — Nun aber scheint er besorgt zu haben, daß man ihn fragen würde, woher er denn von dem geistigen Leibe etwas wisse. Um dieser Frage zuvorzukommen, spricht er den allgemeinen Satz aus: εἰ ἔστιν — πνευματικόν, giebt es einen psychischen Leib, so giebt es auch einen pneumatischen. Der Schluß geht so weiter: Nun aber ist das Erste unläugbar; also muß auch das Zweite seyn. Dem Obersatze scheint ein anderer, allgemeinerer Satz zum Grunde zu liegen, nehmlich von der Nothwendigkeit der Gegensätze, wodurch das Seyn des Einen das des andern bedinge. Dem metaphysischen Beweise aber wird noch ein biblischer beigefügt, bestehend in einer sehr freien Benutzung und Vervollständigung der Worte Gen. **II, 7.** וַיְהִי אָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. Zuerst setzt er commentirend hinzu: ὁ πρῶ-

τος ἄνθρωπος, um hierdurch Adam wieder wie oben V. 20 f. als Anführer eines Geschlechts darzustellen, und dem ἔσχατος ἀδὰμ entgegenzustellen; sodann deutet er die Worte ἐγ. εἰς ψυχὴν ζῶσαν in dem Sinne: ein bloß psychischer Mensch; ferner fügt er, eben jenem V. 44. ausgesprochenen Grundsatze vom Gegensatze folgend, ohne irgend eine Veranlassung in der Genesis das zweite Glied bei: ὁ ἔσχ. ἀδ. εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, und zwar so verbunden, daß Jeder das γέγραπται auch auf diese Worte, die ganz sein eigen sind, beziehen muß. Daß der letzte Adam kein anderer als Christus sey, ist klar, Adam wird er genannt, weil der Name Adams herkömmlich den ersten Menschen bezeichnet, und Christus in seiner Reihe der erste ist wie Adam in der früheren; warum ἔσχατος, und nicht δεύτερος wie V. 47., ist nicht gewiß zu sagen, vielleicht mit Rücksicht darauf, daß er ἐν καιροῖς ἐσχάτοις in die Welt gekommen ist. Er ist πνεῦμα als Gegensatz von ψυχή. Auch das wage ich nicht zu bestimmen, ob er ihn überhaupt als πνεῦμα denkt, in seiner ganzen Existenz, wie er 2 Kor. III, 17. gethan zu haben scheint, oder nur seit seiner Auferstehung, wo dann das ἐγένετο εἰς πν. auf diesen seinen Eintritt in das pneumatische Leben hindeuten könnte *). Aber auch in dem ζωοποιοῦν liegt ein Gegensatz. Der erste Adam ist nur ψυχὴ ζῶσα, d. h. hat zwar ein Leben, aber weil er nur ψυχὴ ist, nur ein von außen her mitgetheiltes, der letzte aber, weil er πνεῦμα ist, und das πνεῦμα überhaupt lebendig macht (2 Kor. III, 6.), hat nicht nur Leben, sondern wirkt auch Leben. Ein bestimmtes Objekt zu ζωοποιοῦν ist nicht zu denken, denn der Gedanke ist ganz allgemein; aber die bestimmte Anwendung soll der Satz leiden, daß er, als Quell des Lebens überhaupt, auch Quell des Lebens werde für die Gläubigen, und zwar, wie der Zusammenhang lehrt, des ähnlichen, pneumatischen Lebens. Daß der Satz keinen wahren Beweis enthalte, bedarf kaum der Bemerkung.

V. 46 — 49. Jetzt lag die Frage nahe: wenn es nun doch ein pneumatisches Leben giebt, und dieses so viel höher und vorzüglicher ist als das psychische, warum wurden wir Menschen nicht sogleich in jenes hinein versetzt, sondern erst in dieses psychische mit all seinen Mängeln und Mühen,

*) Größere Wahrscheinlichkeit hat wohl das Letztere schon darum, weil, wenn er ihn schon während seines Erdenlebens als πνεῦμα gedacht hätte, er ihn nicht nur seinen zu erlösenden Brüdern viel zu unähnlich gedacht hätte, sondern auch dem Doketismus kaum hätte entgehen können, von welchem sich doch in seinen Briefen nicht die entferntesten Spuren erblicken lassen, wie er auch seiner ganzen intellektuellen Natur entgegen ist.

und mit der Nothwendigkeit, durch den schmerzlichen Scheidungsproceß des Todes in das andere hinüberzugehn? Auch diese Frage scheint P. vorausgesehn zu haben, und durch das Folgende ihr vorzubeugen, ein Beweis, wie sehr er seinen Stoff durchdacht und nach allen Seiten in Augenschein genommen hatte. Durch ἀλλὰ, aber, aber freilich, führt er uns hinein. Es liegt darin ein Hinblick auf den Gedanken, daß allerdings jenes pneumatische Seyn ein besseres und höheres sey; aber es kann nicht das erste seyn. Ich nehme die Sätze des 46. Verses ganz allgemein, und denke daher auch zu den Adjektiven nichts hinzu, vielmehr diese selbst als Substantive, das Geistige, das Psychische. Nun stellt er es als allgemeines Gesetz der Lebensentwickelung dar, daß das Pneumatische dem Psychischen folge, jenes erst aus diesem sich heraus entwickle. Daraus folgt nun, daß auch unser Leben diesen Stufengang beobachten müsse, den er nun V. 47. zuerst an den Reiheführern der Geschlechter, Adam und Christus, nachweist. Der erste Mensch ist von Erde, wie die Schrift Gen. II, 7. seine Schöpfung meldet, und daher, aus einem χοῦς gebildet, χοϊκός, d. h. so beschaffen, wie der Stoff, aus dem er gemacht ist, es mit sich bringt, irdisch; der zweite Mensch, Christus, ἐξ οὐρανοῦ, denn nur dies ist als ächter Text anzuerkennen; er stammt vom Himmel, und ist daher, was er hier auffallend genug wegläßt, und doch V. 48. voraussetzt, ἐπουράνιος, ein himmlischer Mensch. Und da nun, wie die Stammhäupter, so auch die Geschlechter seyn müssen, die aus ihnen hervorgehn, so fügt er, schließend, wenn auch ohne anzeigende Partikel, V. 48. an, οἷος — χοϊκοί. Vollständiger wäre der Gedanke dieser: die von Adam abstammende Menschheit ist vermöge ihrer Abstammung ihrem Stammvater ähnlich, da also Adam χοϊκὸς war, sind auch sie dasselbe, haben nur irdischen Leib, irdisches Seyn, irdisches Leben; dagegen die Stammesgenossen des himmlischen Menschen gleichen ihrem Stammhaupte darin, daß sie himmlisch sind wie er. Nur muß man, was er hier von den zwei Geschlechtern sagt, nicht so verstehn, als meine er damit verschiedene Reihen von Individuen; nein in demselben Individuum folgen beide Personen auf einander; als Adamssohn ist Jeder zuerst χοϊκός, als Stammesgenoß Christi wird der Gläubige nachmals ἐπουράνιος. Dies deutet auch an, was er V. 49. hinzusetzt: καὶ καθὼς — ἐπουρανίου. Wir haben das Bild des irdischen (an uns) getragen. Subjekt können nur die Gläubigen seyn, nicht alle Menschen überhaupt, von denen er hier gar nicht spricht. Das Prät. braucht er, weil er im Geiste schon auf dem Punkte steht, wo dies ein Ende hat. Im Nachsatze ist die Auktorität allerdings mit ungeheurem Uebergewichte auf

Seiten des von Lachmann aufgenommenen Conjunktivs φορέσωμεν, aber Sinn und Zusammenhang schlechthin dagegen. Eine Paräneſe können wir hier nicht haben, P. muß die begonnene, und mit Ruhe und Beſonnenheit bis hierher durchgeführte Gedankenreihe zu Ende bringen, kann nicht ſo ſehr ſich ſelbſt mißverſtanden haben, daß er hier auf einmal abgebrochen hätte, und zur Ermahnung übergegangen wäre. Entweder bloßes Verſehn hat das ω in den erſten Handſchriften erzeugt, und aus dieſen in ſo viele Auktoritäten übergeleitet, oder man hat ihn mißverſtanden, vielleicht durch V. 50. getäuſcht, von ihm ſelbſt kann nur Futur herrühren; er ſpricht die Zuverſicht aus, daß die Gläubigen, wie ſie als pſychiſche Menſchen Adam gleich geweſen, ebenſo, nachdem ſie mit Chriſto geiſtig Eins geworden, auch im neuen, pneumatiſchen Leben ſein Bild an ſich tragen werden.

V. 50. Dieſe Hoffnung aber bedarf noch einer Beſchränkung. Man meinte vielleicht in Korinth, daß es doch beſſer wäre, wenn Alle lebten bis zur Ankunft des Herrn, und dann ſo wie ſie wären in's Reich der Unſterblichkeit eingingen. Darum hat P. ſie noch zweierlei zu lehren, erſtlich, daß eine Umwandlung nothwendig iſt, und zweitens, wie ſie in Bezug auf die zu denken iſt, welche zur Zeit der Paruſie noch leben werden. Beides geſchieht in dem was folgt. Zuerſt die Erklärung der Unmöglichkeit, mit dieſem jetzigen Körper in's zweite Leben einzugehn. τοῦτο δέ φημι iſt Andeutung, daß dem zuvor Geſagten eine Beſchränkung nachfolge. Wir werden Alle das Bild des himmliſchen Menſchen an uns tragen. Das aber ſage ich u. ſ. w., d. h. die Bemerkung jedoch kann ich Euch nicht verſchweigen. Vgl. VII, 29. Der Sinn des Verſes iſt bloß: dieſer ſterbliche Leib kann des ewigen, unvergänglichen Lebens nicht theilhaftig werden. Er nennt ihn zuerſt σὰρξ καὶ αἷμα, dann ἡ φθορὰ = τὸ φθαρτόν, um durch dieſe Bezeichnungen ſelbſt das Widerſprechende einer entgegengeſetzten Erwartung bemerkbar zu machen. Nun aber eröffnet er zuletzt

V. 51 — 53. denen, welche zur Zeit der Paruſie noch leben werden, die Ausſicht auf eine Umwandlung, die auch ſie ſowohl als die Verſtorbenen in's Reich Gottes einzugehen fähig mache. Er verkündet es ihnen als ein Myſterion, wie den Römern die künftige Erlöſung Iſraels (Röm. XI, 25.), mithin höchſt wahrſcheinlich als Etwas, worüber ihm eine beſondere ἀποκάλυψις zu Theil geworden. Was nun den Text des Satzes: πάντες — ἀλλαγησόμεθα anlangt, ſo hat vielleicht bei keiner Stelle die dogmatiſche Willkühr ſich ſoviel erlaubt als hier. Daß P. nichts anders geſchrieben haben könne als was die Recepta bietet, wenn nicht ganz der Ordnung der Worte

nach, doch gewiß im Sinne, nehmlich: Sterben werden wir zwar nicht alle, aber alle erfahren wir die (zum Eingange in's ewige Reich Gottes unentbehrliche) Umwandlung, das wird durch V. 52. zur höchsten Evidenz gebracht, und 1 Thess. IV, 17. stimmt damit ganz überein. Nun aber hatte der Erfolg dem Gesagten nicht entsprochen, P. war gestorben, die andern Apostel auch, alle ihre Zeitgenossen ebenfalls, und P. mußte doch Wahrheit gesprochen haben; daß er sich einer Erwartung hingegeben haben sollte, der die Wirklichkeit widerspräche, war ein Gedanke, den die Zeit nicht fassen konnte. Da änderte man — und gewiß sehr früh — den Text, es galt ja nur Umstellung Eines Wörtchens, der Negation, und alles war gethan, denn daß dabei der Ap. mit sich selbst in Widerspruch geriethe, daß die folgenden Worte nun gar nicht mehr paßten, das war ein Punkt, der der Exegese jener Tage keinen Kummer machte; und so wurde die Aenderung allgemein. Zwar erhielten sich noch Handschriften mit der ächten Lesart, aber sie blieben unbeachtet, und ein Wunder ist's, daß sie doch noch in einigen bis auf uns gekommen ist. Ob dabei die Negation ihren ursprünglichen Platz noch inne habe, wissen wir freilich nicht gewiß, denn möglich wäre allerdings, sie hätte, mannigfach angegriffen, vielleicht hinausgeworfen und wieder hereingesetzt — ein Beispiel giebt gleich Cod. A. mit seinem Texte: *οἱ πάντες οὐ μὲν κοιμηθησόμεθα οὐ πάντες δὲ ἀλλ.* —, am Ende einen unrichtigen Platz erhalten. Doch auch wo sie steht, giebt sie den richtigen Sinn. So wie man ächt griechisch sagt: *κοιμηθησόμεθα πάντες μὲν οὔ·* — Platons Schriften geben Beispiele solcher Stellung in Menge —, konnte P. auch sagen *π. μ. οὐ κοιμηθ.* in dem Sinne: sterben werden wir zwar nicht alle, aber u. s. w. Die Verwandlung übrigens von der er spricht, bezieht sich nicht nur auf die Lebenden, von denen es V. 52. gesagt wird, sondern auch auf die Verstorbenen, die anstatt ihres im Grabe modernden Leibes ebenfalls einen neuen, pneumatischen erhalten. Und so ist auch das zweite Mal *πάντες* völlig allgemein zu fassen, nehmlich von allen denen, die überhaupt die *ἀνάστασις* zu hoffen haben, d. h. den Gläubigen. Die Verwandlung aber wird erfolgen *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*, augenblicklich, mit ungeheurer Schnelligkeit; *ἄτομον*, das Untheibare, hier ein untheilbar kleines Zeittheilchen. Einen besonderen Zweck, um deß willen P. der großen Schnelligkeit erwähne, mit welcher das Ereigniß vor sich gehen werde, brauchen wir wohl nicht zu suchen, um so weniger, als nachgewiesen ist, daß auch dies eine jüdische Erwartung war, und P. hier offenbar in die Beschreibung etwas tiefer eingeht, als

absolut nothwendig ist. So stellt er gleich einen bloßen Nebenumstand dazu in den Worten ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, und zwar als eine ganz bekannte Sache, worauf er sich, wie es scheint, besinnt, daß dies vielleicht seinen Lesern minder bekannt seyn möchte, und daher bestätigend hinzusetzt: σαλπίσει γάρ, es wird nehmlich trompeten. Ein bestimmtes Subjekt des Verbi hat wohl auch Winer (Gr. S. 471.) an unsrer Stelle nicht hinzugedacht, wie Billroth zu glauben scheint, sondern, zumal da er die Stelle selbst nicht citirt, mit seinem eingefügten (ὁ σαλπιγκτής) nur den Ursprung des impersonellen Ausdrucks andeuten wollen. ἐσχάτη heißt die Trompete, wie Billr. richtig bemerkt, nicht darum, weil an jenem Tage mehrmals Trompetenschall, und dieser zuletzt erfolge, sondern nur weil es die Tr. des letzten Tages ist, nach welcher überhaupt keine mehr vernommen wird. — Hierauf erfolgt dann Auferstehung und Verwandlung der Lebenden, deren Gewißheit nochmals durch die Bemerkung der Nothwendigkeit begründet wird, daß das Vergängliche Unvergänglichkeit, das Sterbliche Unsterblichkeit anziehe.

V. 54 — 57. Die Verhandlung ist geschlossen, der Ap. ist bei dem Momente angelangt, wo der Geist, an den Pforten der Ewigkeit stehend, nichts mehr als sie selbst, d. h. für ihn nur noch das Aufhören der Endlichkeit und Vergänglichkeit zu denken vermögend ist. Sein eignes Gemüth ist ergriffen von der Erhabenheit und Seligkeit des Gegenstandes, und seinem Griffel entfließt zum würdigen Schluß ein kurzer, aber ergreifender Triumphgesang. Er scheint das am Ende größerer Abschnitte zu lieben, vgl. Röm. VIII, 31 ff. XI, 33 ff. Schon im Vordersatz, der Wiederholung von V. 53. in andrer Form, liegt etwas pathetisches, wovon das Gemüth ergriffen wird. Im Nachsatz heißt es: γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγρ., dann wird das geschriebene Wort Wirklichkeit erlangen, wird man das mit Wahrheit sagen können, was geschrieben steht (ähnlich im Griech. Plat. Phäd. S. 72. C. ταχὺ ἂν τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονὸς εἴη, ὁμοῦ πάντα χρήματα): κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, frei nach Jes. XXV, 8.: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, er verschlingt den Tod auf ewig. (LXX. κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας.) P. hat das Aktiv des Urterts ins Passiv umgewandelt, und לָנֶצַח durch εἰς νῖκος übersetzt, wie an andern Stellen die LXX. thut. Doch lehrt V. 57. unzweifelbar, daß das Wort ihm wirklich mit νίκη gleichbedeutend ist. Der Sinn offenbar, der Tod sey vollständig besiegt und vernichtet. Die nächsten Worte: ποῦ — κέντρον; sind aus Hos. XIII, 14.

(אֲהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֲהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל), der LXX. ähnlicher (*ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;*). Hierüber fügt er einen kleinen Commentar hinzu. Der Stachel des Todes, sagt er, ist die Sünde. Hier kann ich nicht wie Billroth mich der Schöttgenschen Erklärung anschließen, daß der Stachel des Todes den Treibestachel bezeichne, mit welchem derselbe sein Gespann antreibe, wenn er sein Feld bestelle, sondern nehme den Stachel mit Andern als Werkzeug, womit der als Person vorgestellte Tod die Menschen tödte. Dieser ist die Sünde, denn wenn keine Sünde wäre, so hätte nach Paulus der Tod nie Gewalt über die Menschheit erlangt, wäre ihr so unschädlich wie ein Insekt ohne Stachel. Aber auch umgekehrt, soll der Tod keine Gewalt mehr haben, so muß die Sünde abgethan seyn, und darauf eben macht der Ap. in seinem Commentar die Leser aufmerksam. Weiter: die Macht der Sünde (d. h. das was ihr Macht giebt) ist das Gesetz. Das lernen wir als seine wahre Ansicht aus Röm. VII, 5. 7 ff. Aber wie kommen diese Worte hierher? Eine logische Nothwendigkeit ist nicht vorhanden, aber eine persönliche für den Apostel selbst. Wieviel Noth hatte ihm in seinem Leben das Gesetz gemacht! Erst innere, als er ihm unterworfen war, darnach äußere, mit den Gegnern seines freien Evangeliums. Daher kann er keine Seligkeit denken ohne völliges Abwesen des Gesetzes, und schließt nun so: Soll der Tod aufgehoben seyn, so muß die Sünde ausgetilgt seyn, soll die Sünde ein Ende haben, so kann es kein Gesetz mehr geben, und lehrt in der Stelle des Hoseas seine Leser eine Weissagung völliger Sündlosigkeit und Freiheit anerkennen, worauf er mit Dank gegen Gott, den Geber des Sieges durch Christum, schließt.

V. 58. Schlußermahnung, gezogen aus der nun erlangten Gewißheit über ihre Zukunft, standhaft (*ἑδραῖοι* VII, 37.) und unverrückbar (in ihren Ueberzeugungen, oder ihrem Christenthum überhaupt) zu werden, fortwährend eifrig im Werke des Herrn, da sie ja wissen, daß ihre Arbeit nicht vergeblich ist (was sie seyn würde, wenn keine *ἀνάστασις* wäre), *ἐν κυρίῳ*, wiefern sie mit dem Herrn verbunden, Glieder seines Leibes sind.

Der Gedankengang dieses Kapitels liegt so klar vor Augen, daß es keiner Schlußübersicht desselben zu bedürfen scheint, daher sie weggelassen wird.

Sechzehntes Kapitel.

Folgen noch einige Gegenstände minderer Bedeutung, bis der Brief geschlossen wird, zuerst über die zum Beßten der Jerusalemer Christen zu sammelnde Kollekte. Als Ursachen ihrer Armuth habe ich schon Röm. XV, 25 f. einerseits die frühere Gütergemeinschaft, andrerseits die mancherlei Beeinträchtigungen der Ungläubigen genannt. Der Grund, weßhalb P. die Sammlung so eifrig betrieb, und das Gesammelte selbst hin beförderte, lag wohl noch etwas tiefer als im bloßen christlichen Mitleid. Er sah die Spannung zwischen der jüdischen und heidnischen Christenheit und den heftigen Unwillen der ersteren gegen ihn; aber daß eine Doppelkirche entstände, jeder Theil gesondert vom andern und gegenseitig sich befehdend, konnte er nicht zugeben. Darum, ehe er die weite Reise in die westlichen Länder antrat, die er gewiß schon längst im Sinne hatte, und an deren Ausführung ihn die lange Gefangenschaft verhinderte, wollte er noch durch dieses Liebeswerk einen Versuch machen, die erbitterten Gemüther zu beschwichtigen, und sie durch diesen thatsächlichen Beweis seiner Geneigtheit zu Frieden und Gemeinschaft zu ähnlichen Gesinnungen zu stimmen suchen. Wenigstens kann ein solcher Grund allein ihn wegen der Uebernahme der gefährlichen Reise, von der ihm selbst nichts gutes ahnte, rechtfertigen. Ueber die Sammlung selbst werden wir 2 Kor. VIII. IX. mehr vernehmen. Er muß schon im ersten Briefe von ihr gesprochen haben, da er hier der Sache gedenkt wie einer schon bekannten. οἱ ἅγιοι von den jerusalemischen Christen gerade wie Röm. XV, 25., nicht als wären sie vorzugsweise ἅγιοι, sondern weil man in Korinth schon weiß, wer gemeint ist. Wenn er die hier erwähnte Anordnung in Galatien gemacht, ist ungewiß, da er in seinem Briefe dorthin ihrer nicht erwähnt. Vielleicht erst von Ephesus aus.

V. 2 — 4. μία σαββάτων, jüdische Bezeichnung des ersten Wochentags. Daß aus der Anordnung, gerade an diesem Tage etwas für die Armen zurückzulegen, noch kein sicherer Schluß auf eine Auszeichnung des Sonntags als christlichen Festtages gezogen werden könne, hat Neander (Pflanzung S. 135 — 137.) dargethan. Die Zurücklegung soll nicht in der Gemeinversammlung geschehn, sondern jeder bei sich daheim hinlegen, ὅ τι ἂν εὐοδωθῇ, was ihm ohne Beschwerde möglich ist. εὐοδοῦσθαι s. Röm. I, 10. Er will nicht, daß die Samm-

lung erst geschehe, wenn er selbst zugegen seyn wird, wahrscheinlich damit eines Theils nicht einmaliges Steuern den Gebern schwer falle, andern Theils der Schein und die Nachrede vermieden werde, als habe er die Gelder eingetrieben und das Ganze sey kein Werk der Freiheit, vielleicht auch weil er auf diesem Wege mehr zu erlangen hofft, als wenn einmal für allemal gegeben würde. Der Entschluß, die Spende persönlich zu überbringen, muß später erst bei ihm zur Reife gekommen seyn, da er hier noch von Sendung derselben durch von ihnen erwählte Boten (δοκιμάζειν für tüchtig erklären, und daher erwählen) mit Briefen von ihm selbst spricht. δι' ἐπιστολῶν, die Briefe dienen dazu, die Ueberbringer in Jerusalem zu beglaubigen. Doch fehlt es nicht an Stellen und Formeln, selbst in der beßten Gräcität, wo die instrumentale Bedeutung der Präposition noch weiter zurückgetreten ist, vgl. 2 Kor. II, 4. Das Geschenk nennt er χάρις, eine Bezeichnung, deren wahrer Sinn erst 2 Kor. VIII. IX. sein rechtes Licht erhalten kann.

V. 5 — 9. Erklärung über die Zeit seines bevorstehenden Besuchs. Mehr darüber 2 Kor. I, 15 ff. Das Präsens διέρχομαι steht zur Andeutung des festen, unabänderlichen Entschlußes, vgl. Xen. Hell. IV, 6. 13. στρατεύομαι πάλιν δεῦρο ἐς τὸ ἐπιὸν θέρος, was im Herbste vorher gesprochen, nicht bedeuten kann: ich bin im Begriff es zu thun, wie ja auch P. es noch nicht war, als er den Brief absandte. πρὸς ὑμᾶς s. zu II, 3. τυχὸν ist Akk. abs. = ἐὰν τύχῃ. Die Sitte, sich von den Gemeinen, wenn er weiter reiste, begleiten zu lassen, finden wir auch 2 Kor. I, 16. Röm. XV, 24. und in der Apgesch. οὗ steht für οἷ oder vielmehr ὅποι, nach einer bekannten Verwechselung der Lokaladverbien. Als Grund, warum er jetzt nicht komme, giebt er V. 7. nur den an, weil er sie diesmal nicht nur im Vorbeigehn sehen wolle, einen andern, tiefern, den er absichtlich hier verschweigt, eröffnet er 2 Kor. I, 23. II, 1 ff. Der Gebrauch der von V. 8 f. über Zeit und Umstände des Briefes gemacht werden kann, ist an den betreffenden Stellen schon gemacht worden. Das Bild von der geöffneten Thür als Bezeichnung der guten Gelegenheit für das Evangelium zu wirken, findet sich auch 2 Kor. II, 12. Kol. IV, 3. Zum Bilde nicht passend ist das Beiwort ἐνεργής, wirksam, kräftig (Philem. 6.), der Sinn aber wohl der, daß die göttliche ἐνέργεια sich dort besonders sichtbar zeige, seiner Verkündigung Eingang zu verschaffen. Ein zweiter Grund, warum er bleiben will, ist der, daß auch viel Widersacher dort sind. ἀντικείμενοι wie Phil. I, 28. καὶ coordinirt beide Sätze, folglich blieb P. darum weil es zu kämpfen gab. Daß indeß

der Kampf bisher nur Streit gewesen, heftige Ausbrüche noch nicht vorgefallen waren, lehrt der ganze Ton der Stelle.

V. 10. 11. Empfehlung des Timotheus, wenn er kommen wird. Ueber seine Sendung s. IV, 17. Einl. S. 21. Nach Apg. XIX, 22. war sein Weg über Makedonien gegangen, und P. scheint angenommen zu haben, daß er noch nicht dort seyn werde, wenn sein Brief hinkommen werde. Doch daß er Korinth besuchen werde, war gewiß. Darum wäre ὅταν richtiger als ἐάν. Die Art wie er ihn empfiehlt, scheint Ausdruck der Besorgniß, er werde keine gute Aufnahme finden, etwa die eingebildeten Weisen ihn verachten, die offenbar Uebelwollenden ihn als Kundschafter verunglimpfen. Von den ihn begleitenden Brüdern nennt die Apg. uns Einen, den Erastus, die andern sind unbekannt.

V. 12. Ueber Apollos. P. hat ihn viel ermahnt, nach Korinth zu gehn. Daraus geht hervor, erstlich, daß er in seiner Nähe gewesen seyn muß, so daß er ihn hatte erreichen können, ob aber in Ephesus selbst oder nur in dessen Nähe, bleibt ungewiß; zweitens, daß P. in einem freundschaftlichen Verhältniß zu ihm stehen mußte, als er den Brief schrieb; drittens, daß er keinen schädlichen Einfluß seines Besuches in Korinth, keine durch ihn eintretende Verschlimmerung der dortigen Spaltungen erwartete, also Ap. selbst nicht als den Urheber derselben betrachtete; vielleicht auch viertens, daß die Korr. selbst in ihrem Briefe ihn ersucht hatten, den Mann zu ihnen zu senden. καὶ πάντως — ἔλθῃ. Die Worte οὐκ ἦν θέλημα lassen unentschieden, ob es sein Wille nicht war, oder Gottes, daß er käme, ja lassen fast mehr an das letztere denken. Auch Röm. II, 18. bezeichnet τὸ θέλημα ohne Beisatz den Willen Gottes. Aus dem παρακαλεῖν könnte man schließen, daß er nicht gewollt, aus dem nächsten Satze mit seinem εὐκαιρεῖν, daß er nicht gekonnt. Eben so wenig, wenn er nicht gewollt wissen wir den Grund, weßhalb?

V. 13. 14. Ein Paar moralische Ermahnungen. Sie stehn hier ziemlich abrupt, mitten unter Notizen und Empfehlungen. Aber wir stehn am Schluße eines Briefes, wo der Schreiber alle die Gedanken, die ihm noch etwa beigehn, in der Ordnung anfügt, wie sie eben kommen. Beispiele genug von ähnlichem Durcheinandergehn finden sich in Ciceros Briefen an Attikus. Hervorgerufen sind die hier folgenden vielleicht durch die Erwähnung des Apollos, welche ihm den Gedanken an die innern Verhältnisse der Gemeine und die Gefahr in der sie schwebt, lebendiger geweckt hat. Die Ermahnung ist in ihrem Wesen eine doppelte, zum festen Beharren im wahren Christenglauben und zur Uebung christlicher Liebe. Beide waren

nöthig, denn ihren Glauben sah er in Gefahr, und an der Liebe fand sich großer Mangel. Bei der ersten hält er sich länger auf, und hält ihnen in Kriegsbildern, die er liebt, die Pflichten der Wachsamkeit bei innerer wie äußerer Versuchung und des ernsten Kampfes vor. γρηγορεῖτε, wachet (über die Form s. Buttm. ausf. Gr. II. S. 115.), das Verhalten des Kriegers, der den Feind in der Nähe weiß, und überfallen zu werden fürchtet; σκήκετε ἐν τῇ πίστει, die πίστις dargestellt als die wahre τάξις des christlichen Streiters, der Abfall vom Glauben als λειποταξία; ἀνδρίζεσθε καὶ κραταιοῦσθε, seyd männlich (tapfer) und stark, ἀνδρ. ein Verbum der guten Gräcität, s. Plat. Theät. S. 151. D. ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζῃ, οἷός τ' εἶ. Phäd. S. 90. E. ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον. κραταιοῦν gehört den geringern Dialekten, stärken, kräftigen, Judith XIII, 7., das Passiv stark gemacht werden, stark werden oder seyn überhaupt: 1 Sam. IV, 9. κραταιοῦσθε, hebr. חִתְחַזְקוּ (dabei: καὶ γίνεσθε εἰς ἄνδρας = ἀνδρίζεσθε), Ruth. I, 18. 1 Makk. I, 62. Eph. III, 16. al. Einfacher die zweite Ermahnung V. 14. πάντα ὑμῶν, wörtlich: alles von Euch = alles was Ihr thut.

V. 15 — 18. Lob und Empfehlung des Stephanas und seiner Genossen. Ihr kennt, sagt er, das Haus (die Familie) des Stephanas, wißt daß es ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, d. h. das erste in Achaja ist, das den Glauben angenommen, vgl. Röm. XVI, 5. ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν. Auch hatte er selbst sie getauft (1, 16.). Korinther waren sie wohl gewiß. εἰς διακ. — ἑαυτούς, sie haben sich selbst zum Dienste der Heiligen, d. h. der Christen, hingegeben; in wiefern, ist unbekannt. ἵνα καὶ κτλ. Dies ist von παρακαλῶ abhängig zu machen. Das ὑποτάσσεσθαι ist wohl nur ein solches, wie Eph. V, 21. gefordert wird, ein Sichunterordnen im Gefühle höheren Verdienstes des Andern. Da er sagt καὶ ὑμεῖς, deutet er an, daß es von Andern geschehe. Dies kann in zweifacher Art verstanden werden, entweder daß Steph. selbst außerhalb Korinth solche Ehrerbietung widerfuhr, und er sie ermahnt, hierin Fremden nicht nachzustehn, oder daß er in Korinth selbst Diakonen-Amt hatte, und er ihnen vorhält sie sollen in der Achtung gegen ihre Diakonen hinter der der andern Gemeinen gegen die ihrigen nicht zurückbleiben. Entscheiden läßt sich's nicht. τοῖς τοιούτοις, denen, die so sind wie sie. Eigentlich sind sie selbst gemeint, und er konnte sagen αὐτοῖς, aber durch dies Pronomen wird zugleich die Eigenschaft bezeichnet, welche den Grund der ὑποταγὴ enthalten soll, als wenn er sagte: αὐτοῖς, τοιούτοις οὖσιν. Aber überhaupt auch παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι, einem Jeden der mit

arbeitet und Mühe anwendet. Was man als Dativ zum ersten Verbo hinzu denken solle, mag ich nicht entscheiden. Man kann denken τῷ θεῷ, wie IV, 9., ἐμοί, wiefern es auch sein Werk war, das sie beförderten, aber auch ὑμῖν, wie 2 Kor. I, 24. — Dieser Stephanas nun samt Fortunatus und Achaicus — ganz unbekannte Personen — hatten ihn besucht, und kehrten wahrscheinlich jetzt mit diesem Briefe heim. Er bezeugt ihnen seine Freude über den Besuch, und giebt als Grund an, ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλήρωσαν. ἀναπλ., ausfüllen, einen Mangel ergänzen, vgl. Plat. Gastm. S. 188. E. εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον ἀναπληρῶσαι. Tim. init. τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος. ὑστέρημα ist das Zurückbleiben, oder der Mangel, das was fehlt, oder was einer fehlen läßt, zu wenig thut, vgl. Kol. I, 24. 2 Kor. VIII, 13 f., bes. Phil. II, 30. ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς εἰς ἐμὲ λειτουργίας, daß er ergänzte was Ihr an meiner Unterstützung fehlen gelassen. Nun ist zwar die gewöhnliche Erklärung: desiderium vestri expleverunt, also ὑμέτερον objektiv genommen; sie haben — durch ihre Nachrichten — ersetzt, was mir von Euch fehlte; allein die Philipperstelle spricht zu entschieden dagegen, um sie annehmen zu können, und ich kann nicht umhin, mich zu der von Grotius zu bekennen: was von Euch hätte geschehen sollen, das haben sie gethan (daher auch das nachdrucksvolle αὐτοί), was nun der folgende Satz erklärt: ἀνέπαυσαν κτλ. ἀναπαύειν, zur Ruhe bringen, weiter gefaßt: erquicken überhaupt, vgl. 2 Kor. VII, 13. Philem. 7. 20. Sie haben seinen Geist erquickt. Demnach scheint ihr ὑστ. eben das zu seyn, daß sie ihm hätten Freude machen sollen und haben's nicht gethan. In seiner Betrübniß darüber (daß sie groß gewesen, größer als der Ton des Briefes verräth, lehrt 2 Kor. II, 4.) haben sie mit ihrem Besuch, ihren Gesinnungen, ihrer Liebe zu ihm, ihn erquickt, und in sofern das ersetzt, was Jene hatten fehlen lassen. Schwerer ist zu sagen, wie τὸ ὑμῶν gemeint sey, weil wir gar nicht wissen, was sie etwa in Korinth gethan haben konnten. Wiefern es indeß mit ihrem Besuche in Verbindung gebracht ist (obwohl höchst wahrscheinlich nur beiläufig), müßte man, aber freilich nicht ohne einige Gezwungenheit, es von dem Erfolg verstehn, den sein Brief und ihre Nachrichten in Korinth als er schrieb zwar noch hervorbringen, aber wenn sie bis hierher gelesen hatten, schon hervorgebracht haben sollten. Männer wie sie, schließt er, sollen sie erkennen, ἐπιγινώσκειν, d. h. ihren Werth anerkennen, daher auch sie schützen und in Ehren halten. Vgl. 2 Kor. I, 13.

V. 19 f. Grüße, 1) von den Gemeinen Asiens, 2) von Aquila und Priscilla, die früher mit P. zugleich in Korinth

gewesen, dann aber mit ihm nach Ephesus gegangen waren (Apg. XVIII, 2. 18.), wo sie sich niedergelassen zu haben scheinen, bis sie später wieder nach Rom gegangen sind (Röm. XVI, 3 f.). Dort wie hier erscheint eine ἐκκλησία in ihrem Hause, von der sich wohl nicht ganz bestimmen läßt, ob es nur ihre vielleicht zahlreiche Dienerschaft, oder eine bei ihnen zusammenkommende Abtheilung der Gemeine gewesen; 3) von allen Brüdern insgemein. Endlich die Aufforderung, einander mit heiligem Kusse zu begrüßen, nehmlich dem in der ältesten Kirche bräuchlichen Friedenskusse, dessen er auch Röm. XVI, 16. 2 Kor. XIII, 12. 1 Thess. V, 26. Erwähnung thut. Eben darum aber, weil er es öfters thut, kann hier keine besondere Ermahnung darin liegen.

V. 21 — 24. Schluß des Briefes von P. eigner Hand. Aehnliche Anhänge Kol. IV, 18. 2 Thess. III, 17. Diese drei Briefe also, und den an die Römer (XVI, 22.) hat er nicht selbst geschrieben, ob er sie aber diktirt, oder wegen geringer Fertigkeit im eigenhändigen Schreiben (s. zu Gal. VI, 11.) abschreiben lassen, und den Abschriften diese Anhänge beigefügt, wissen wir nicht. Von den übrigen mit Ausnahme des Galaterbriefes wissen wir gar nichts über die Art der Abfassung. Der Anhang selbst besteht aus drei Stücken, einem kurzen Spruche, dem Segenswunsche, und der Versicherung seiner ihnen allen zugewandten Liebe. Der Spruch V. 22. hat etwas Räthselhaftes, aber nicht verwerflich erscheint Billroths Vermuthung, P. selbst habe ihm nicht soviel Gewicht beigelegt, als seine Ausleger, sondern da es ihm nur darum zu thun gewesen, ein Paar Worte von eigner Hand zur Beglaubigung der Authentie des Briefes beizufügen, habe er gewählt, was ihm eben eingefallen, und zwar zuerst griechisch, dann zu noch stärkerer Beglaubigung aramäisch, und das letztere sey dann von den Abschreibern in griechischen Buchstaben geschrieben worden. Der erste Spruch lautet hart, sanft soll er auch nicht seyn; doch bedeuten sie auch nicht dasselbe, wie unser: er sey verflucht, sondern: er soll abgesondert und ausgeschlossen seyn vom Antheil an den Segnungen Christi und von der Gemeine, als ein Verbannter (s. zu Röm. IX, 3. Gal. I, 8.); und je inniger Pauli Liebe zu Christo, desto eher mußte sein heftiger Charakter Jeden, der, obwohl ein Christ — nur von Solchen kann er hier sprechen —, doch seinen Herrn nicht liebte, als einen schweren, fluchwürdigen Verbrecher ansehn. μαράν ἀθά, syr. ܡܪܢ ܐܬܐ, unser Herr kommt, eine ernste Mahnung an die nahe Ankunft des Herrn zum Gericht und zur Vergeltung.

III.

Beilagen.

I.

Ueber die Parteien in Korinth.

Die Parteien, in welche die korinthiſche Gemeine ſich geſpaltet hatte oder zu ſpalten drohte — denn daß die Spaltung noch nicht ſo weit gediehen war, wie manche Ausleger ſich die Sache vorgeſtellt haben, iſt bei I, 2. (S. 29.) dargethan worden —, haben in der neueren, ſolchen hiſtoriſchen Forſchungen mehr als die frühere zugewandten, Zeit mancherlei Anſichten unter den Auslegern hervorgerufen, und nachdem ich theils in der Einleitung (S. 16 — 18.) theils im Commentar bei I, 12. (S. 40 — 43.) dasjenige, was mir bei eigener Betrachtung der Sache, wie ſie ſich in unſern Briefen darſtellt, als das Gewiſſe erſchienen war, in der Kürze ausgeſprochen, ſoll es der Zweck dieſer Beilage ſeyn, die vornehmſten Anſichten Anderer darüber zu berichten, und ſoweit nöthig zu beurtheilen. Die Frage, ob wir hier die wahren Namen der Parteien haben oder nicht, nehme ich für entſchieden an, indem die Meinung der alten Exegeten, welche vornehmlich auf IV, 6. geſtützt — ihr wahrer Grund lag wohl in der Scheu, es könne durch die entgegengeſetzte Annahme ein übles Licht auf einen ſo heiligen Mann wie Petrus fallen —, in den Namen Paulus, Apollos, Kephas, nur fingirte Parteihäupter erblickten, ſo oft widerlegt worden iſt, daß jede Wiederholung als überflüſſig erſcheinen kann. Hierüber daher kein Wort. Eben ſo wenig über die Verſuche, die letzten Worte: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ entweder ganz zu tilgen, oder

zu verändern, oder als P. eigne, den vorigen entgegengestellte, zu betrachten. Unsre Grundlage ist also diese: Es fanden sich Parteien in Korinth, und die 1, 12. angegebenen Namen derselben sind die wahren Namen. Hätte nun entweder Paulus diese Parteien direkt, und jede besonders, bekämpft, oder fänden sich in den Verhandlungen und Rügen, welche den Inhalt der Briefe ausmachen, deutliche Hinweisungen auf dieselben, so würde es nicht schwer seyn, aus den sich dabei herausstellenden charakteristischen Merkmalen ein ziemlich vollständiges Bild einer jeden derselben zu entwerfen. Keines von beiden aber ist der Fall. Die Polemik des Apostels in den ersten Kapiteln ist meist indirekt, und immer nur gegen alles Parteiweisen gerichtet (vgl. die Bemerkungen im Comm. S. 118—120.); die im Briefe gerügten Mängel und Meinungsdifferenzen hiengen zwar gewiß mit den Parteien zusammen, und hatten dieselben zum Theil erst hervorgerufen, sind aber der Mehrzahl nach durchaus nicht charakteristisch genug, um uns ein klares Bild von denselben zu verschaffen. Und so bleibt uns nur ein schmaler und wenig sicherer historischer Boden übrig, keineswegs ausreichend, um ein gegen jeden Stoß gesichertes Gebäude darauf zu errichten, oder die von Andern errichteten von da aus zu erschüttern.

Was nun zuerst im Allgemeinen die sehr beliebte Ansicht betrifft, es seyen in Korinth eigentlich nur zwei Hauptparteien gewesen, eine heidnisch- und eine jüdisch-christliche, jede von beiden aber zweigespalten, die erste in Pauliner und Apollonier, die zweite in Petriner und Christiner, so scheint sich dieselbe beim ersten Anblick nicht nur durch die Gleichmäßigkeit der Eintheilung dem logischen Verstande, sondern auch durch die thatsächlich gegebene Zusammensetzung der Gemeine aus jenen zwei Elementen und ähnliche Erscheinungen in andern Theilen der neuen Kirche der historischen Kritik sehr zu empfehlen, und man könnte leicht in die Versuchung gerathen, von dieser Annahme wie von unbezweifelter Grundlage ausgehend, ohne weitere Untersuchung ihrer Gültigkeit nur noch die Merkmale aufzusuchen, welche innerhalb dieser beiden Hauptparteien das Unterscheidende ihrer Unterabtheilungen gebildet haben möchten. Und doch möchte bei genauerer Betrachtung ein solches Verfahren als höchst willkührlich erscheinen, und uns in die Gefahr bringen, einer Hypothese zu Liebe nicht sowohl das geschichtlich Gegebene klar aufzufassen, als vielmehr uns eine Geschichte a priori zu construiren, und den unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit zu trüben. Das Vorhandenseyn eines jüdischen Bestandtheils der Gemeine soll zwar eben so wenig geläugnet werden als die judaisirende Tendenz einer Partei oder ihrer Häupter, aber wir dürfen nicht vergessen, erstlich daß jener Bestandtheil, wenn

wir nicht annehmen wollen, unser erster Brief sey gar nicht an die gesammte Gemeine gerichtet gewesen, bei weitem der kleinere gewesen seyn muß, da P. seine Leser ohne irgend eine Trennung als Heidenchristen dachte; zweitens, daß Trotz jener Tendenz einiger Lehrer zum Judaismus doch eine judaisirende Ansicht noch gar nicht in der Gemeine eingerissen seyn konnte, indem P. dieselbe nirgends bestreitet, ja sogar unter gegebenen Umständen bei Heidenchristen eben so leicht einreißen konnte, als bei gewesenen Juden, wie die Erscheinungen in Galatien beweisen; drittens, daß wir sehr wenig Recht haben, die Apollonier schlechthin als Heidenchristen anzusehn, da nach der einzigen Nachricht, welche von Apollos Wirken in Korinth zu uns gekommen ist (Apg. XVIII, 27 f.), er seine Thätigkeit allermeist auf die Juden gerichtet zu haben scheint, so daß seine Anhänger eben sowohl Juden als Hellenen gewesen seyn konnten; viertens, daß gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, eine solche Gleichmäßigkeit der Eintheilung, wie sie sich wohl in einem logischen Schema findet, in der Wirklichkeit zu erwarten, da nichts leichter möglich war, als daß zwei Parteien sich erhoben, und eine dritte, oder auch drei Parteien, und eine vierte sich über die andern zu stellen versuchte als diejenige, in deren Ansicht oder Tendenz die Vermittelung der Streitpunkte läge, durch welche jene aus einander gerissen wurden. Werfen wir daher alle aprioriſche Rücksicht auf National-Unterschiede weg, erkennen wir die Möglichkeit, daß bloße Ansicht oder Eigenthümlichkeit der Bestrebungen die Parteien erzeugte, und suchen mit einziger Beachtung des historisch Gegebenen in den verschiedenen Meinungen das Wahre oder Unwahre zu entdecken.

Ueber die Pauliner kann kein Streit seyn, es sind Solche, welche sich zu P. hielten, ihn für den wahren und untrüglichen Lehrer ansahn, aber, wenig eingedrungen in den Geist seiner Lehre, eine Uebertragung derselben in's Leben unternahmen, welche zur Auflösung aller guten Zucht und Ordnung geführt haben würde. Denn von Paulinern muß beinahe der größte Theil der Unordnungen ausgegangen seyn, welche im ersten Briefe gerügt werden. Da P. der Erste gewesen, der in Kor. gepredigt hatte, so war die Gemeine ursprünglich ganz paulinisch gesinnt, und eine paul. Partei kann erst entstanden seyn, als durch Hinzukommen andrer Lehrer eine antipaulinische Tendenz hervorgetreten war. Auch ist mir wahrscheinlich, daß sie die größere geblieben sey, indem nicht nur P. der Gemeine keinen Abfall vorwirft wie den galatischen, vielmehr sie wegen ihres Festhaltens an seinen Satzungen lobt (XI, 2.), sondern auch im ersten Briefe fast nur mit ihnen sich beschäftigt. Daß im zweiten Briefe die Sache anders erscheint, macht diese An-

nahme nicht unmöglich, da nicht nur zwischen beiden ein genügender Zeitraum mitten inne liegt, um bei dem leicht beweglichen Hellenenvolke eine bedeutende Veränderung hervorzubringen, sondern auch der erste Brief selbst, indem er den großen Unterschied in's Licht stellte zwischen dem freien Sinne des Apostels und dem zügellosen seiner eingebildeten Anhänger, gar Manchen der bisher zu ihm gehalten hatte, von ihm abgewendet haben konnte, wenn zumal die Gegenpartei einer lareren Moral als die seinige ergeben war. Daß auch Judenchristen unter den Paulinern gewesen, ist nicht unmöglich, obwohl ich auch aus VII, 18. nicht soviel folgern möchte, als Viele unter meinen Vorgängern gethan.

Auch über die Apollonier findet kein wesentlicher Zwiespalt Statt. Daß sie nur Solche gewesen, welche Paulus selbst zum Christenthum gebracht, hat Mosheim, dem Ziegler beizustimmen scheint, aus II, 1—5. III, 1 f. IV, 14 f. geschlossen, aber wohl mit Unrecht; denn erstlich konnte P., zu der ganzen von ihm gegründeten Gemeine sprechend, und nicht nur zu der apoll. Partei, alles das von ihr sagen, was die angeführten Stellen enthalten, ohne ängstlich zu fragen, ob etwa einzele Glieder da wären, auf welche es keine Anwendung fände, sodann darf doch wohl angenommen werden, daß auch Apollos Manche zum Glauben gebracht, die dann, als Parteien sich zu bilden anfingen, natürlich den Stamm der seinigen ausmachten, und endlich müßte mit demselben Grunde auch behauptet werden, daß die Petriner und Christiner nur von ihm bekehrte Glieder gewesen seyen. Das Richtige ist wohl, daß in allen Parteien sich auch Solche fanden, die der ursprünglichen von P. allein gegründeten Gemeine angehörten, das Mehr oder Weniger ist so unwichtig als unbestimmbar. Ueber das Wesen dieser Partei ist oben S. 17. 41. schon gesagt worden, was sich sagen ließ, und auch die Vorgänger haben etwas anders nicht bieten können. Im Wesen der Lehre wahrscheinlich Eins mit den Paulinern, würden sie gegen Angriffe auf jene mit diesen zusammengehalten haben; aber die gelehrtere Form des apollonischen Vortrags sprach sie mehr an als die einfache des pauliniſchen, und machte, daß sie sich dem Wahn ergaben, P. stehe in Erkenntniß theologischer Wahrheit niedriger als Apollos, und im Streite über die Auktorität ihrer Lehrer würden sie sich eher zu der antipauliniſchen Partei, deren Machinationen sie von dieser Seite offen standen, als zu der des verkannten Apostels gehalten haben. Sie sind es wohl, auf welche in den vier ersten Kapp. die Polemik gegen die menschliche Weisheit im Unterricht und die Apologie der eignen Lehrmethode berechnet ist.

Auch über die dritte Partei, die des Kephas oder die Petriner, ist S. 17 f. 42 f. schon ziemlich alles gesagt worden, was sich über sie und das Eigenthümliche ihres Treibens in Korinth aus unsern Briefen und weit mehr noch aus dem an die Galater und der Apgesch. entnehmen läßt. Mit der Partei als solcher giebt sich unser Apostel in den Briefen gar nicht ab, ihre Anführer bekämpft er im zweiten Briefe Kap. X ff. mit der ihm eigenen Heftigkeit, und mahlt sie da mit Farben, die sie uns als höchst gefährliche Menschen ansehn lassen würden, wenn wir nicht auch anderwärts wahrnähmen, daß er vermöge seines Temperamentes sehr geneigt ist, seine Gegner auch von Seiten ihres Herzens schwärzer darzustellen als sie wohl am Ende wirklich waren. Was wir mit Gewißheit daraus entnehmen können, und worauf schon der Name des Kephas führt, auf welchen sie sich stützten, ist, daß sie geborne Juden waren, und daher wahrscheinlich aus Palästina nach Korinth gekommen, um dem antinomistischen Streben des P. entgegen zu arbeiten, daß sie diesen als wahren Apostel gar nicht anerkannten, und um zu ihrem Zwecke zu gelangen, ihn nicht allein von Seiten seiner apostolischen Tüchtigkeit und Würde, sondern auch in seinem ganzen Thun und Treiben, seinem Charakter und seinen Gesinnungen, herabsetzten und verkleinerten, so daß er im größten Theile seines zweiten Briefes sich zu rechtfertigen, und durch eine Darstellung seines apostolischen Charakters den Eindruck, den ihre Einflüsterungen auf die korinthische Gemeine ausgeübt, auszutilgen suchen muß. Aus 1 Kor. XII, 3. hat Ziegler den Schluß gezogen, daß sie eigentlich gar keine Christen, sondern im Herzen Juden gewesen seyen, die in den Versammlungen Jesum gelästert; daß aber eine solche Annahme alles Grundes entbehre, bedarf kaum ausgesprochen zu werden. Wievielen Antheil Petrus selbst an ihrem Unternehmen gehabt, muß, da die Geschichte über diesen Punkt gänzlich schweigt, dahin gestellt bleiben. Zwar wird aus 2 Kor. III, 1. insgemein geschlossen, daß sie Empfehlungsbriefe aus Palästina, vielleicht von Petrus selbst, nach Korinth mitgebracht; und wenn dies wahr seyn sollte — erweisbar ist es freilich nicht —, so hätte Petrus wenigstens um ihre Reise in die westlichen Gegenden gewußt. Daß er aber ihr dem Wirken des Paulus feindseliges Streben gekannt, oder gar gebilligt und befördert haben solle, folgt nicht allein daraus noch nicht, sondern ist auch keineswegs wahrscheinlich. Wohl aber, so wie die pauliniſche Partei in ihrem

*) Auf die auch von Neander (Pflanzung S. 201.) hingewiesen worden ist.

antinomistischen Streben immer weiter ging, bis sie endlich in der Marcionitischen Sekte *) und dem antijüdischen Gnosticismus ihr Extrem erreichte, so blieb auch die petrinische da nicht stehn, wo ihr Haupt geblieben war, sondern wurde immer entschiedener feindselig gegen den Mann, von welchem die freiere Richtung ausgegangen war, bis sie am Ende sich nicht entblödete, ihn als Verfälscher der wahren Lehre zu brandmarken, wie dies neuerlich von Baur*) besonders aus Inhalt und Tendenz der Klementinen nachgewiesen worden ist. — Den dogmatischen Lehrunterschied zwischen sich und dem Heidenapostel scheinen sie aus den im Commentar angegebenen Gründen in der Zeit, wo unsre Briefe geschrieben wurden, in Korinth noch nicht hervorgehoben, sondern sich mit ihren Angriffen allein auf die Person des Apostels geworfen zu haben, daher auch dieser noch keine Veranlassung fand, sich über denselben zu erklären, obwohl einzele Stellen des zweiten Briefes ihnen hinsichtlich der Lehre indirekt entgegenzutreten scheinen. — Daß übrigens das ganze Parteiwesen in Korinth erst durch die Häupter der Petriner und ihren Einfluß auf einen Theil der Gemeine entstanden sey, wie unter andern Pott annimt, ist sehr wahrscheinlich, indem ohne einen solchen von außen kommenden Impuls die in gar nichts wesentlichem geschiedenen Pauliner und Apollonier wohl lange hätten ruhig neben einander bestehen können, ohne zu dem Bewußtseyn, Parteien zu bilden, zu erwachen.

Wir kommen zu denen, welche Χριστοῦ zu seyn behaupteten, oder der Christuspartei. Da wir von ihr gar nichts wissen, da weder der Name, den sie sich gab, uns ein charakteristisches Merkmal von ihr bietet, noch Paulus in den Briefen sie bekämpft, so ist sie es natürlich, die von der Vermuthung am meisten in Anspruch genommen worden ist. Zuerst ist zu fragen, ob sie denn wirklich eine Partei, wie die übrigen, ob nicht vielmehr gerade das ihr Wesen sey, daß sie keiner Partei, sondern Christo allein angehören, keinen Namen führen wollte als den Namen dessen, den die ganze Christenheit als ihren einzigen Herrn anerkennt, so daß sie denn auch von Paulus, der ja die ganze Menschheit Christo zuführen wollte, u d die Christen mehrmals τοὺς Χριστοῦ nennt (XV, 23. Gal. V,24.), weder bekämpft noch getadelt werden konnte. Es hat nicht an Solchen gefehlt, welche dies gemeint. Dahin gehören Mosheim (Erkl. des 1. Briefes S. 28 f.), Pott (Prolegom. p.

*) In einem Theile der bald mehr zu betrachtenden Abhandlung: die Christuspartei in der korinth. Gemeine u. s. w. in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1831. Heft 4. Das hierher Gehörige findet sich S. 114—136.

31. sqq.), Schott (Isag. p. 233.), und auch Eichhorn (Einleitung Th. 3. S. 107 f.), der sie die Neutralen nennt, und urtheilt, daß sie sich auf den schriftlichen Unterricht des Urevangeliums gestützt. Wiefern die Hypothese von einem solchen längst schon außer Kredit gekommen ist, kann seine Ansicht, diese abgerechnet, der der zuvor Genannten im Wesen gleich geachtet werden. Am meisten zu Unterstützung derselben ist von Pott geschehn, dessen Gedankengang ohngefähr dieser ist: die Stellen I, 12. und III, 22 f. seyen einander in Worten und Gedanken so ähnlich, daß man eine Beziehung der letzteren auf die erstere annehmen müsse. Es lasse sich daher annehmen, die s. g. Christuspartei habe ihren Sinn etwa so ausgedrückt: überzeugt, daß P., Ap., Kephas, alle drei das wahre Christenthum predigen, verachten wir Keinen neben dem Andern, sondern suchen durch Benutzung des Unterrichtes Aller unser Ziel, die christliche Vollkommenheit, zu erreichen; und P., indem er dies III, 22 f. als seinen Sinn ausspreche, billige dadurch den ihrigen. Die Verbindung der Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ I, 12. mit den vorhergehenden zwinge nicht zu der Annahme, daß auch durch sie eine Sekte angedeutet werde, da P. wohl dort eine seinen mit der Sachlage bekannten Lesern leicht verständliche Kürze habe anwenden können, da ferner sowohl sie selbst auf die Frage, wessen sie wären, hätten antworten müssen: Χριστοῦ, als auch möglich sey, daß sie von den Andern, gleich als wären sie eine Sekte, so genannt worden seyen. Bei dieser Ansicht begreife sich, warum P. sie nicht tadle, liege der Quell vor Augen, aus welchem sie geschöpft, nehmlich der Unterricht aller Lehrer, erkläre sich, warum sie keinen andern Namen geführt als Christi, und trete I, 12. mit III, 22 f. in die schönste Uebereinstimmung. Die grammatische Möglichkeit dieser Auffassung von I, 12. wird von Neander (Pflanzung S. 202. A.) zugegeben, nur daß sie natürlich sey, geläugnet. Ich kann auch die Möglichkeit nicht einräumen. Die Grammatik hat hier nichts zu sagen, nur die Logik. Nun, V. 10. hat P. zu Einerleiheit der Ansicht und Gesinnung ermahnt, und von Spaltungen abgemahnt, V. 11. giebt er als Grund dieser Mahnung an, daß er gehört habe, es seyen Spaltungen unter ihnen, und erklärt V. 12., von welchen Spaltungen er spreche, worauf er sogleich V. 13. mit großer Heftigkeit die Verkehrtheit derselben rügt. War nun unter den vier Sekten eine, die seinen Beifall hatte, ja die gar keine Sekte war, wie konnte er sie einander so gleichstellen in den Worten, wie er doch wirklich thut? Wie ohne alle Trennung der Besseren von den Schlechteren in vollster Allgemeinheit seinen Tadel aussprechen? Wie den Gebilligten den Schmerz machen, sie mit den übrigen in Eine Ver-

damniß zu bringen, aus der sie erst III, 23. wieder herauskommen? Und wie kommen sie dort heraus? Durch eine Rede, die ohne irgend eine lobende Bemerkung für die Besseren ganz allgemein Allen vorhält, wie sie Christi sind, und daher nicht ihren Dienern sich als ihren Herren unterwerfen dürfen. Mußte er nicht in diesem Falle vielmehr I, 12. so abfassen, daß er nur die ersten drei Parteien zusammen, die vierte aber ihnen allen lobend und als Beispiel gegenüber stellte? Zeigt nicht die Zusammenstellung mit den andern, daß er sie in gleichem Grade für tadelswerth ansah? Daß sie also auch Partei, und nicht in rechter Weise Christi war? Ich kann nicht anders urtheilen, und so bleibt mir immer noch die Nöthigung, eine Partei dieses Namens aufzusuchen.

Die Meinung nun, die zuletzt von Ziegler (Theol. Abh. II. S. 39.) behauptet worden, es seyen Solche, deren Anführer Christum selbst gehört, würde, so gefaßt, ganz unbegreiflich lassen, wodurch denn diese Partei sich von der des Kephas habe unterscheiden wollen, der ja doch gewiß den Herrn selbst gehört; wollte man aber die Sache so fassen, wie z. B. Witsius (Melet. Leidens. p. 105.) gethan, daß die Partei selbst aus einstigen Hörern Christi bestanden habe, welche hierauf pochend die Auktorität aller andern Lehrer zurückgewiesen, so wird sich zwar die Möglichkeit nicht läugnen lassen, daß auch in Korinth der Eine oder Andere gelebt, der während des Erdenlebens Christi in Jerusalem gewesen, aber nicht nur könnte ihre Zahl nur sehr gering gewesen seyn, sondern auch, da sie ja doch bei dieser Fassung in Korinth wohnhaft gedacht werden müssen, hätten sie auch schon dort seyn müssen, als P. die Gemeine gründete, und da ist nur Eins von Zweien möglich: entweder sie erkannten damals die Auktorität des Paulus an, und ließen sich von ihm in die Gemeine aufnehmen, und in diesem Falle fehlt aller Grund für ihren spätern Abfall; oder sie traten ihm damals schon entgegen, und wurden gar nicht Glieder seiner Gemeine, in diesem Falle aber gingen sie theils ihn gar nichts an, theils konnte er nicht jetzt erst von ihnen gehört, mußte sie früher schon bestritten haben. — Eine andere Meinung hat Storr (Opusce. acad. Vol. II. p. 252 sq.) aufgestellt, für welche sich Bertholdt, Hug, Heydenreich, Flatt, entschieden haben, nach welcher die Christuspartei den Jakobus oder auch die Brüder des Herrn überhaupt für ihr Haupt erkannt habe. Seine Argumentation ist ohngefähr diese: die von den Petrinern unterschiedene Partei müsse ein Haupt gehabt haben, das nicht nur Christi persönlichen Umgang genossen, wie Petrus, sondern in einer noch nähern Verbindung mit ihm gestanden als dieser. Eine solche könne nur die der leiblichen

Verwandtschaft seyn. Nun aber habe Jakobus, der Bruder des Herrn, bei den Christen in Judäa in sehr hohem Ansehn gestanden, wovon die Beweise Apg. XV. XXI, 18. Gal. I, 19. II, 9. 12. vorliegen; so sey das Wahrscheinlichste, daß, wie nach Antiochia, so auch nach Korinth τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου gekommen, und hier eine Partei gesammelt, welche sich noch höher als die petrinische gestellt, weil sie einen Verwandten des Herrn an ihrer Spitze gehabt, und diese ihre nähere Verbindung mit Christo dadurch bezeichnet, daß sie sich τοὺς Χριστοῦ genannt. Beweise davon findet er darin, daß P. in unserm Briefe, wenn er Auktoritäten aufstellen wolle, außer Kephas das eine Mal (IX, 5.) die Brüder des Herrn, das andere Mal Jakobus namentlich aufführe (XV, 7.). Gegen diese Ansicht aber ist mit Recht von Ziegler, Eichhorn, Baur, A. erinnert worden, daß die Anführung des Jakobus, obwohl, wenn Jakobus wirklich in besonders hoher Geltung stand, sehr zweckmäßig, doch für sich allein gar nichts beweisen könne, indem die Brüder Christi und Jakobus nur in einer Reihe mit Andern, und nur darum erwähnt werden, weil auch von ihnen wie von den Uebrigen das gelte, was an jenen Stellen gerade zu behaupten war; daß 2 Kor. V, 16., worauf sich Storr ebenfalls berufen, nicht nothwendig ein Verwandtschaftsverhältniß andeute, und daß eine Partei des Jakobus, wenn sie existirte, sich eben sowohl nach diesem wie die andern nach Paulus, Apollos, Kephas, oder wenn sie ihn ja höher stehen wollte, die Partei des Bruders Christi genannt haben würde. Ja, wollte man auch zugestehn, daß Storr Recht haben könne, würde man doch zugeben müssen, daß er nichts erwiesen, ja nicht einmal einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hervorgebracht habe.

Eine besondere Modification der Ansicht, daß eigentlich nur zwei Parteien gewesen seyen, ist die von J. E. Ch. Schmidt*) angeregte, von Baur (a. a. O. S. 76 ff.) ausgeführte und von Billroth angenommene Vorstellung, daß Petriner und Christiner eine einzige Partei ausgemacht, die antipaulinische. So wie zwischen Paulinern und Apolloniern kein wesentlicher Unterschied sey, vielmehr beide recht gut als Eine Partei im Gegensatz gegen die Petriner gedacht werden können, so könne ein ähnliches Verhältniß auch hier angenommen werden, ja es sey möglich, daß P. I, 12. nur habe die Namen häufen wollen, ohne gerade wirklich soviele Parteien als Namen bezeichnen zu wollen. (Die Art, wie er sich hier ausdrückt, macht mir dies

*) In einer von mir nicht gesehenen Abhandlung über I, 12. in seiner Biblioth. für Kritik u. Exegese des N. T. B. 1. S. 91.

sehr unwahrscheinlich.) Das Hauptmoment nun, welches diese Partei gegen P. geltend mache, müsse sich in den Briefen zu erkennen geben. In diesen sey Hauptinhalt die Rechtfertigung seines apostolischen Ansehns gegen seine Widersacher. Dies sey ihm deßhalb abgesprochen worden, weil er nicht in unmittelbarer Verbindung mit Jesu gestanden während seines Erdenlebens. Haupttriebfeder der Partei sey allerdings der Eifer für das mosaische Gesetz, aber weil sie damit in Korinth nicht geraden Weges fortgekommen, so habe ihr Wirken sich zunächst dem Ansehn des Apostels entgegengestellt, um auf diesem Umwege zum Ziele zu gelangen. Aus dieser Voraussetzung ergebe sich das Verhältniß der Petriner zu den Christinern einfach und natürlich. Es seyen dies nur zwei verschiedene Namen Einer Partei, die Ansprüche bezeichnend, die sie für sich geltend machte. „Sie nannte sich τοὺς Κηφᾶ, weil Petr. unter den Judenaposteln den Primat hatte, τοὺς Χριστοῦ aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehns aufstellte, und eben daher den erst später und auf eine ganz eigenthümliche Weise als Apostel aufgetretenen Paulus nicht als ächten und ebenbürtigen Apostel anerkennen wollte, ihn zum wenigsten den übrigen App. weit nachsetzen zu müssen glaubte." — So wahr aber hier dies alles ist, was über das Streben der antipaulinischen Partei gesagt wird, so vermisse ich doch erstlich den Beweis der Identität der Petriner und Christiner. Zuerst wird dieselbe als möglich gesetzt, dann behauptet, aber bewiesen nirgends, und da die Worte I, 12., wie ich immer von neuem wiederholen muß, einer solchen Annahme entgegenstehn, so wird ein solcher Beweis unerlaßlich gefordert werden, ohne ihn die Worte überwiegen müssen. Sodann würde ich zwar begreifen, wie die ächten Apostel sich dem P. gegenüber τοὺς Χριστοῦ nennen gekonnt, aber weniger schon, wie die, welche als bloße Apostelschüler nach Korinth gekommen waren, und gar nicht mehr, wie eine Partei in dieser Stadt selbst, welche ja doch auch nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit Christo stand, man müßte denn annehmen wollen, wie Schmidt gethan, nicht aber Baur, daß alle die, welche durch Paulus Christen geworden waren, gar nicht als Christen anerkannt worden seyen, was indeß nirgends hätte schwerer werden mögen als eben in Korinth, wo der größte Theil der Gemeine von ihm herrühren mußte, da er in seinen Briefen fortwährend die ganze Gemeine als seine Gründung darstellt (1 Kor. IV, 15. IX, 2 f. XI, 2. 2 Kor. III, 2 f. VI, 13. XI, 2.). Dann hätten ja alle die, welche sich den Gegnern zugewandt, eingestehn müssen, daß sie gar noch nicht Χριστοῦ wären, und es hätte sich schon hier, wie in Galatien,

sichtbar darum handeln müssen, sie durch irgend einen Akt, sey es nun eine neue Taufe oder die Beschneidung, in die wahre Gemeine aufzunehmen, wovon doch gar keine Spur vorhanden ist. Von den Stellen aber, welche Baur als Hauptstellen für seine Ansicht anführt, beweisen 1 Kor. IX, 1 ff. XV, 8. 2 Kor. XI. XII. zwar allerdings, daß die Gegner unserm Ap. die apost. Würde streitig machten, aber nicht dies ist, was zu beweisen war — das läugnet ja Niemand —, sondern daß Petriner und Christiner eine einzige Partei seyen; davon aber findet sich dort kein Wort, keine Spur, vielmehr konnten die Petriner allein das alles thun, und die Christiner von ihnen grundverschieden seyn. 2 Kor. V, 16. ist eine dunkle Stelle, deren Erläuterung ich erst im zweiten Theile versuchen kann, aber das läßt sich hier schon gewiß behaupten, daß sie die Identität der zwei Parteien nicht besage. X, 7. würde, wenn sonst bereits bewiesen wäre, daß οἱ Χριστοῦ in gleichem Sinne mit den Petrinern gehandelt, oder gar mit ihnen Eine Partei gewesen, als direkte Bekämpfung derselben betrachtet werden können; solange aber dies nicht ist, wird man nichts weiter darin finden, als den Satz, den er seinen (petrinischen) Gegnern entgegenhält: So gut als sie Christen sind (das bedeutet ja im Munde Pauli Χριστοῦ εἶναι immer), so gut bin ich's auch. Und so kann ich doch am Ende nicht umhin, die ganze Baur'sche Hypothese als eine unerwiesene zu betrachten; sobald aber dies ist, behalten die Worte I, 12. welche die Christiner als eine besondere Partei darstellen, ihr volles ungeschmälertes Gewicht gegen jede Ansicht, welche sie mit den Petrinern identificirt.

So scheint denn allerdings nichts übrig zu bleiben als, worauf der Commentar schon deutete (S. 43.), von Zweien Eins: entweder die Christiner stellten sich neben die übrigen, Partei wie sie, oder über dieselben, als die einzig wahre Kirche, zu der die übrigen Sekten übertreten mußten. Jenes konnte nur geschehn, wenn sie Christum eben so für einen bloßen Lehrer ansahn, wie Paulus, Apollos, Kephas. Dies aber ist undenkbar, denn wie hätten sie so unwissend seyn mögen im Christenthum, daß sie nicht wahrgenommen, wie jene drei darin übereinstimmten, daß sie Christum als den Herrn verkündigten, oder so bloß von aller gesunden Logik, daß sie den, von welchem Jene predigten, mit seinen Boten und Herolden in Reih und Glied stellten. So muß das Zweite angenommen werden. Die Christuspartei stellte sich über die anderen, wollte weder paulinisch noch apollonisch noch kephisch gesinnt seyn, sondern bloß Christum als Herrn und Meister anerkennen, that dies aber nicht in dem Sinne, in welchem P. ebenfalls wollte, daß alle Menschen Χριστοῦ seyn sollten — sonst hätte er ihr Recht

gegeben, und sie als über den andern stehend anerkannt —, sondern in eben solchem Sektengeiste wie die übrigen Parteien, entweder weil sie eine bessere, höhere Erkenntniß von Christo zu haben meinten, oder weil sie, Statt durch einfältiges Beharren bei dem Einen Haupte, und liebevolles, mehr in der That als in Worten bestehendes Einladen Alle zu sich herüberzuziehn, in stolzer Erhebung forderten, daß Alle sie als die wahren Christen anerkennten, und zu ihnen überträten. Fast übereinstimmend hiermit ist, was Hemsen (der Ap. Paulus S. 256 f.) über diese Partei sagt, während Neanders (Pflanz. S. 205 f.) Ansicht sich dadurch unterscheidet, daß er die Christiner für Leute von philosophischer Bildung hält, welche sich eine eigne philosophische Ansicht von Christo gebildet gehabt, was zwar möglich, aber, da es schon mehr in's Specielle eingeht, nicht erweisbar ist.

Nach diesen Erörterungen möchte sich das ganze Parteiwesen in Korinth etwa so überschauen lassen: In die ursprünglich ganz paulinische Gemeine trat zuerst Apollos ein, dessen Lehrform dem hellenischen Geiste mehr zusagte als die des Paulus. Zu wirklicher Parteiung kam es nun wohl noch nicht, aber, wandelbar wie der hellenische Nationalcharakter ist, erkalten schon Viele gegen ihren abwesenden ersten Lehrer, und bewundern den neuen, gegenwärtigen, der, wenn er auch an Geistestiefe weit hinter P. zurückgeblieben seyn sollte, doch immer das voraus hatte, daß er der später Gekommene war. Nun kamen Judenchristen aus Palästina, feindselig gegen Paulus, und mit der Absicht, hier wie allenthalben seiner Auktorität entgegenzuwirken. Zu klug, um mit ihrem judaisirenden Streben sofort hervorzutreten, benutzen sie die gegen ihn schon wenig günstige Stimmung, und suchen den völligen Abfall von ihm dadurch zu erzielen, daß sie ihn als einen Mann darstellen, der gar kein wahrer Apostel ist, sondern ohne Beruf, ja ohne die wahre Erkenntniß — hier fanden sie einen gut vorbereiteten Boden bei den Bewunderern des Apollos, mit denen sie sich wohl eben so gut für den Augenblick verbünden konnten, als manche politische Parteien, so entschieden sie auch einander entgegenstehn, doch für den Umsturz einer dritten ein vorübergehendes Bündniß schließen — sich in's Apostelamt eingedrängt habe, während sie dagegen, als ächte Schüler des Kephas, des Apostelfürsten, dem Christus selbst die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, und auf ihm, dem Felsen, seine Kirche zu erbaun verheißen, eben hierin die Gewähr des wahren Christenthums anzubieten vermöchten. Sie finden Anhang; unter den obwaltenden Umständen mußten sie ihn finden, nicht allein bei Judenchristen, sondern auch bei Andern, die, zuvor schon irre geworden an ihrem

ersten Lehrer, nun den rechten Schlüssel zu erhalten wähnten, wie es komme, daß derselbe ihnen nicht Genüge leiste. Aber noch giebt es Manche, Viele vielleicht, die sich von ihm nicht trennen mögen, ob aus alter Anhänglichkeit, oder weil die neuen Ankömmlinge doch schon Einiges durchschimmern lassen von ihrem judaisirenden Streben, vielleicht Beschränkungen fordern (z. B. in Bezug auf das Opferfleisch), denen sie sich nicht zu fügen Willens sind; da scheidet sich aus der pauliniſchen Gemeine eine pauliniſche Partei, der nun sofort eine petriniſche gegenüber steht. Aber auch die Bewunderer des Apollos kommen nun zum Bewußtseyn, eine Partei zu bilden, Pauliner mögen sie nicht seyn, weil P. ihnen zu niedrig steht, Petriner nicht, weil auch in ihnen der Geist der Freiheit lebt, der sich in Jenen findet; so erklären sie sich unumwunden als Partei des Mannes, der, gelehrter und weiser als Paulus, freier als die Kephasjünger ist, Apollonier, mitten inne zwischen Paulinern und Petrinern. Wie nun allenthalben und zu allen Zeiten, wo lebhafter Parteistreit waltet, über kurz oder lang eine Partei sich bildet, welche, das Mangelhafte der vorhandenen erkennend, sich über alle zu stellen sucht, ohne darum immer die wahre Vermittelung zu finden, so erhebt sich auch hier eine solche, welche, alle früheren verwerfend, in sofern das Rechte gefunden hat, daß sie keinem Schüler Christi, sondern Christo selbst angehören will, aber darin fehlt, daß sie es nicht in rechtem Geiste thut, und dadurch, anstatt alle Parteiung aufzuheben, selbst zur bloßen Partei herabsinkt. Dies erscheint mir die innere und natürliche Entstehungsgeschichte der Parteien, die ich hier der gelehrten Welt zur Prüfung übergeben will, und nur im Vorbeigehn noch darauf aufmerksam mache, daß die Ordnung, welche P. selbst **1, 12.** in Aufzählung der Parteien befolgt, ganz dieselbe ist, wie diese Geschichte sie ohne andre Rücksicht als auf das wahrscheinlichste Sachverhältniß darzustellen genöthigt war.

II.

Ueber die Charismen der Prophetie und des Glossenredens.

Bei der Erklärung des 14. Kap. bin ich bemüht gewesen, alle diejenigen Merkmale, welche zu Bestimmung des Begriffs der hier näher zu untersuchenden Charismen dienen können, möglichst klar hervorzuheben. Nachfolgende Abhandlung wird die Aufgabe verfolgen, das was dort nur im Einzelen gefunden wurde, zusammen zu ordnen, mit dem was sich sonst im N. T. darüber findet zu vergleichen, die Ansichten der Vorgänger zu erwägen, und aus diesem allen, so weit es möglich ist, ein Bild der Charismen im Ganzen aufzustellen, freilich nicht mit der Ausführlichkeit, die sich eine Monographie erlauben darf, aber doch so, daß es nicht am Verfasser liege, wenn der Leser den Gegenstand verlassen sollte, ohne die gesuchte Erkenntniß gefunden zu haben.

Leicht ist die Lösung der Aufgabe in Bezug auf die Prophetie, und kann in wenigen Zeilen und ohne Rücksicht auf fremde Arbeiten gegeben werden. Schon bei Eph. IV, 11. ist der Begriff des christlichen Propheten aus der Apg. und den paulinischen Briefen dahin bestimmt worden, daß der Prophet ein Mann gewesen, der, ohne bestimmtes Amt oder von außen ihm gewordenen Auftrag, aus Antrieb des in ihm wohnenden göttlichen Geistes ausgesprochen, was zur Belehrung, Ermunterung, Befestigung der Gläubigen dienen mögen, auch Ahnungen der Zukunft, wenn der Geist ihm solche eingegeben, vom Apostel dadurch unterschieden, daß er nicht wie dieser ausgesandt war zur Verkündigung der Heilsbotschaft an die Ungläubigen, aber ihm gleich, was den Inhalt seiner Rede anlangt, und daher der Apostel auch Prophet, aber der Prophet als solcher nicht Apostel. Aus unserm Briefe lernen wir die Prophetie als ein Charisma erkennen, dessen Urheber der im Menschen wirkende Geist (XII, 10.) nach eigenem Wohlgefallen (V. 11.), das also der Mensch sich nicht selbst verleihen oder erwerben könne, obwohl ihm nach Erlangung desselben zu streben möglich sey (XIV, 1. 39.). Nicht alle Christen besitzen dasselbe (XII, 29.), wiefern aber doch P. wünscht, daß alle es besitzen möchten (V. 5.), hält er es nicht für unmöglich, daß alle in den Besitz desselben kommen könnten. Der Inhalt des zu haltenden

Vortrags wird dem Propheten offenbart, und zwar kann dies augenblicklich geschehn (XIV, 30.); so mannigfaltig er seyn kann, so wird doch als wesentlicher Bestandtheil der Prophetenrede Enthüllung der verborgenen Tiefen des Menschenherzens angegeben (V. 24 f.). Die Form, in welcher die Prophetie erscheint, ist die einer allgemein verständlichen Rede, also ohne Zweifel die jedesmalige Landessprache, die Wirkung, welche sie hervorbringt, ist vorzüglich auf die Gläubigen berechnet (V. 22.), und besteht in Erbauung und geistiger Erhebung der Gemeine (V. 3 f.), doch kann auch der Ungläubige mächtig durch sie ergriffen, zur Selbsterkenntniß und zur Anbetung des wahren Gottes gebracht werden (V. 24 f.). Zu immerwährender Dauer ist sie nicht bestimmt, vielmehr ist eine Zeit zu ahnen und zu hoffen, die Zeit der Vollendung, wo es keine Prophetie mehr geben wird (XIII, 8—10.). Dies alles ist mit großer Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen, und vollendet in uns das schöne Bild des freien christlichen, an keinen Stand, keine menschliche Berufung und Bestallung gebundenen Predigtamtes, dessen die erste Kirche in ihrer Einfalt sich erfreuen durfte, die mit dem Namen der Kirche geschmückte Welt in ihrer Weisheit sich nicht erfreuen darf, so wenig, daß ob auch der Geist einmal sich regen möchte in urchristlicher Form, der weltliche Arm der die Kirche bevormundenden Staatsgewalt ihn durch Gesetz und Irrenhaus zu dämpfen weiß.

Während so das Wesen der christlichen Prophetie fast bis zur vollen Klarheit gebracht werden kann, ruht dagegen über der Erscheinung, welche mit dem Namen γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet zu werden pflegt, ein Dunkel, dessen Undurchdringlichkeit schon von den alten Auslegern empfunden wurde, und durch die übrigens sehr dankenswerthen Bemühungen der Neueren noch keineswegs hinweggenommen ist, auch, wie ich meine, nie wird vollständig gehoben werden können. Weit entfernt von der Einbildung es zu vermögen, folge ich nur meiner Pflicht als Ausleger, indem ich mich anschicke, hier das Wenige davon zu sagen, was ich zu sagen weiß, wobei ich auf die Arbeiten der im Commentar bereits genannten jüngsten Vorgänger diejenige Rücksicht nehmen werde, welche mir durch die engen Gränzen, die ich dieser Verhandlung zu stecken gezwungen bin, verstattet wird. Eine gründliche Berichterstattung über das von ihnen Aufgestellte würde schon ohne Prüfung desselben mehr Raum einnehmen, als ich hier noch habe, und ich sehe mich daher genöthigt, diejenigen Leser, welche das Ganze der Verhandlungen überschauen wollen, auf die, übrigens nicht schwer zugänglichen, Abhandlungen dieser Gelehrten selbst zu verweisen, was ich um so freudiger thue, als des Trefflichen in ihnen

allen soviel niedergelegt ist, daß die eigene Lesung Keinen gereuen wird. Der Weg, den ich hier gehen werde, scheint mir durch meine Stellung als Ausleger der Korintherbriefe geboten zu seyn. Während nehmlich der Verfasser einer Monographie den Ausgangspunkt ewählen kann, wo er will, und vielleicht am passendsten mit den Berichten der Apg. anhebt, hat der Erklärer des Paulus sein erstes Augenmerk auf das zu richten, was dieser Ap. darüber sagt, und jene Notizen bloß zum Beistand aufzurufen, wenn seine Worte für sich allein das nöthige Licht zu gewähren unzureichend sind.

Zwei Bemerkungen muß ich voraussschicken, deren eine sich auf die Untersuchung der Sache überhaupt, die andre auf den Gewinn bezieht, den wir aus den Worten des P. zu erwarten berechtigt sind. Beide sind unter sich verwandt. Im Allgemeinen nehmlich scheinen mir auch die neuesten Bearbeiter, nur Bäumlein ausgenommen, dem überhaupt in Bezug auf Gründlichkeit, Methode und Unbefangenheit unter Allen das meiste Lob gebühren möchte, nicht genug bedacht zu haben, was allerdings bei einem Stoffe dieser Art das allerschwerste ist, daß unsre Frage nicht sowohl darauf gestellt werden könne, wie das Charisma in der That beschaffen gewesen, als vielmehr, wie Lukas und Paulus, die einzigen Gewährsmänner die wir darüber haben, und die dasselbe aus eigener Anschauung kannten, uns dasselbe darstellen, und was für ein Bild desselben aus ihren Schilderungen sich entwickeln läßt. Man wolle dies nicht mißverstehn, als werde die Sache anders von ihnen dargestellt als sie in der That gewesen; im Gegentheil, selbst wenn sie gewollt, hätten sie, für Zeitgenossen und Augenzeugen, ja sogar Theilnehmer des Charisma schreibend, dies nicht gekonnt, und gäben sie uns eine vollständige Beschreibung von demselben, von seinem Wesen und seinen Aeußerungen, so würden wir dieselbe als vollkommen authentisch anzusehen haben. Dies aber thun sie nicht, sondern Lukas bietet uns einige dürftige Notizen, P. seinen mit der Sache vertrauten Lesern einige Urtheile und Bemerkungen darüber, und unsre Wißbegierde, durch das Empfangene nur gereizt, aber nicht befriedigt, kann sich nun nicht mehr enthalten, auf dem Wege der Vermuthung zu ergänzen, was die Geschichte ihr nicht dargeboten hat. Das soll ihr auch unverwehrt bleiben, nur darf bei diesem Geschäfte der Ergänzung nicht vergessen werden, daß wir ein historisches Faktum zu ergänzen suchen, das entweder ganz einzig in seiner Art, oder doch uns so dunkel ist, daß wir nicht wissen, ob unter der Zahl der unsrer Erfahrung dargebotenen Erscheinungen ein ähnliches gefunden werde oder nicht. Daraus aber geht hervor, daß wir uns zu hüten haben, erstlich, auf Analogien anderer Fakta

zu viel Vertrauen zu setzen, weil wir nicht wissen, ob die wahrgenommene Analogie eine wesentliche oder zufällige, wahre oder scheinbare sey, zweitens, mit unsern psychologischen, nur aus der Erfahrung geschöpften, Grundsätzen in das Wesen einer Erscheinung eindringen zu wollen, von der uns alle Erfahrung fehlt, und drittens, unsre metaphysische oder dogmatische Ansicht da entscheiden lassen zu wollen, wo nur historische Gründe entscheiden können, und wo diese mangeln, gar nicht entschieden werden kann. Mit Annahme dieser Cautelen schneiden wir uns freilich die reichhaltigsten Quellen der Darstellung und Ausschmückung ab, und setzen uns der Gefahr aus, über das Meiste unsre Unwissenheit gestehn zu müssen; aber vermeiden auch die, mir scheints, weit größere Gefahr, uns ein Faktum zu erschaffen, das dem wirklichen kaum in den allgemeinsten Zügen ähnlich sey.

Die zweite Bemerkung ist diese, daß wir aus den Worten des Apostels nicht das Glossenwesen in Korinth, sondern das Glossenwesen, so wie P. selbst es kannte, kennen zu lernen hoffen dürfen. P. kannte dieses Charisma, denn er besaß es selbst (XIV, 18.), und hatte es Andern mitgetheilt (Apg. XVIII, 6.). In sofern also dürfen wir von ihm erwarten, daß er es schildere so wie es war, nichts von ihm sage, was nicht von ihm galt. Aber das Treiben der Korinther kannte er nicht aus eigner Anschauung, und was er durch Andre von dorther erfahren hatte, konnte, da diese selbst es nur von Korinth her kannten, nur unvollkommen seyn *). Und daß es wirklich so gewesen, davon giebt die Behandlung selbst, die er der Sache angedeihen läßt, uns unverkennbar Zeugniß. Er stellt das γλώσσαις λαλεῖν immer als ein wirkliches Geschenk des göttlichen Geistes, als eine Gabe dar, die, gut an sich, und heilsam dem Besitzer, nur zum Gebrauch in der Gemeine sich nicht eigne wegen ihrer Unverständlichkeit, und empfiehlt daher ihre sparsame Anwendung in den Versammlungen. Wie nun, können wir, dürfen wir annehmen, daß in Korinth das Glossenreden dies gewesen sey? Wie auch am Ende Jeder urtheile über das πνεῦμα selbst und seine Gaben, darin kommen doch wohl Alle überein, daß es eine heilige Kraft sey, und ihre Wir-

*) Eichhorn (Einl. III. S. 121. 128.) hat diese Bemerkung auch gemacht, aber nur nicht auf die rechte Art benutzt. So richtig er daraus die Behutsamkeit des Apostels in Behandlung des Gegenstandes erklärt, so ganz unbeachtet läßt er die Sache, wo es gilt aus den Worten desselben eine Hypothese über den Unfug in der korinth. Gemeine zusammenzusetzen, die er — nach seiner Weise — so reich ausstattet, als habe er selbst mehr darüber gewußt als P. selbst.

kungen nur in dem Menschen offenbaren könne, der für das Gute und Heilige selbst erwärmt und begeistert sey. Daß aber den Korinthern dieses Prädikat nicht beigelegt werden dürfe, davon muß unser Brief uns doch wohl überzeugt haben. Von Einzelen ist hier nicht die Rede, sondern von der Mehrzahl, da in Korinth das Glossenreden übermäßig und von Vielen betrieben wurde; die Mehrzahl aber war weit entfernt von dem christlichen Sinne, der uns glaublich machen könnte, daß der göttliche Geist vorzugsweise vor vielen andern eben in ihr seine Wohn- und Werkstatt aufgeschlagen. In Korinth war wohl das Meiste bloße Nachahmung und Ostentation, und worin genau diese sich geäußert, und wie weit sie gegangen, bis zu welchem Zerrbilde sie die ursprüngliche Erscheinung umgestaltet, darüber hatte P. selbst vielleicht keine Kenntniß, oder wenn er sie hatte, verbarg er sie, weil sie nicht auf eignem Anschaun ruhte, und begnügte sich für den Augenblick damit, das Uebermaß des Gebrauchs in der Gemeine einzuschränken, bis er, selbst gegenwärtig, Wahres und Falsches von einander scheiden, und die Heuchelei entlarven könnte. Wir aber, denen nichts zu Gebote steht, als was er uns im Briefe sagt, müssen uns bescheiden, über die Sache überhaupt nur soviel wissen zu wollen, als aus seinen Worten mit Vergleichung der Notizen der Apg. als Gewißheit hervorgeht, als Eigenthümlichkeiten der Korinthischen Erscheinung höchstens das, was mit jenen Notizen nicht in Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Fragen wir nun also, wie P. die Glossen gekannt, so müssen wir zuerst antworten: er kannte sie als wirkliche Sprache oder Rede, und die Vorstellung unartikulirter, sinnloser Laute ganz entfernen *). Ob in Korinth dergleichen vorgekommen, was eigentlich von den Vertheidigern dieser Ansicht nur behauptet wird, lassen wir nach dem Gesagten dahingestellt; daß P. selbst an so etwas nicht gedacht, geht nicht allein aus XIV, 9., sondern auch daraus hervor, daß P. ein solches verstandloses Lallen oder Heulen, wenn es bei vollem Bewußtseyn erfolgte, unmöglich würde haben für etwas gutes, erbauendes, wünschenswerthes, kurz für eine Gottesgabe halten, und die Korinther ermahnen können, sich dessen im stillen Umgange mit Gott zu bedienen, wie er doch wirklich thut, von unbewußtem Zustande aber, wie sich zeigen wird, gar nicht die Rede ist. Man könnte sich auf die στεναγμοὶς ἀλαλήτους Röm. VIII, 26.

*) Dies ist die von Bardili und Eichhorn, die auch von Bertholdt angenommen, aber vielfach widerlegt worden ist. Doch ist neuerlich Olshausen (II. S. 575 — 577.) derselben wieder mit einiger Beschränkung beigetreten.

berufen wollen, allein nicht nur wiſſen wir auch von dieſen viel zu wenig, um irgend etwas darauf zu bauen, ſondern es iſt auch hier gar nicht von στεναγμοῖς, ſondern von einem λαλεῖν und λόγος die Rede, und alſo ſelbſt im Ausdruck nicht die entfernteſte Aehnlichkeit. Daß dieſe Rede oder Sprache hörbar ausgeſprochen worden, kann, wie bei V. 2. ſchon bemerkt worden, aus dem was P. ſelbſt ſagt, nicht mit Sicherheit gefolgert werden, indem dies alles, die ἑρμηνεία ſelbſt nicht ausgenommen, eben ſowohl eintreten konnte, wenn der vom Geiſte Ergriffene zwar ſprach, aber mit bloßem Geberdenſpiel und lautloſer Bewegung des Mundes nach außen hin von der Bewegung ſeines Innern Kunde gab, was allerdings nur der verſtehn konnte, welchen der Geiſt in eine ähnliche Stimmung verſetzt hatte, der Unkundige aber, zumal wenn es häufig geſchah, faſt nur für ein Zeichen des Wahnſinns zu halten vermochte. Höchſtens das σιγάτω V. 21. möchte entſcheidend dagegen ſprechen. Allein dann müßten wir annehmen, das lautloſe Sprechen ſey ein unterſcheidendes Merkmal des korinthiſchen Gloſſenredens geweſen, in dieſem Falle aber müßte ſich doch irgend eine Spur dieſer Abweichung von der allgemeinen Form des Charisma in ſeinen Worten entdecken laſſen, woran es gänzlich fehlt. Die Gloſſe wie ſie P. kannte war alſo nicht nur Rede, ſondern auch hörbar ausgeſprochene Rede. Hiermit iſt indeß über Länge oder Kürze, Ausführlichkeit oder kurze Abgebrochenheit derſelben noch nichts geſagt. Aber die Gloſſe war nicht Eine, ſondern es ließen ſich verſchiedene Arten derſelben unterſcheiden, wie mit beſtimmten Worten XII, 10. 28. geſagt wird, und auch daraus erkannt werden kann, daß K. XIV. zwar oft der Singular, aber — da V. 9. nicht hierher gehört —, nie mit dem Artikel vorkommt. Wäre nun das Gloſſenreden eine Art zu ſprechen geweſen, welche bei aller durch Inhalt oder Individualität des Sprechenden oder wodurch ſonſt hervorgebrachten Mannigfaltigkeit, doch immer einen und denſelben weſentlichen Charakter, z. B. die Abgebrochenheit, oder den hohen Schwung, oder gewiſſe Lieblingsformen, beibehalten hätte, ſo würde auch die Sprache dies bezeichnet, würde es τὴν γλῶσσαν, oder γλωσσολογίαν, nicht τὰς γλώσσας genannt, nicht von γένεσιν γλωσσῶν geſprochen haben. Da alſo das letztere geſchieht, ſo müſſen wir annehmen, daß das Eine Charisma ſich in ſo weſentlich verſchiedenen Erſcheinungsformen dargeſtellt, daß es möglich geweſen, mehrere Arten deſſelben zu unterſcheiden. Das Vermögen ſich dieſer Sprechweiſe zu bedienen, war ein Geſchenk des göttlichen Geiſtes wie alle übrigen Fähigkeiten des Chriſten, die ihm als Solchem eigen ſind (XII, 7 — 10.), und alſo auch eine Gabe Gottes (V. 28.), die der Geiſt nach freiem Wohlgefallen

ertheilte (V. 11.), und die daher nicht Alle hatten (V. 30. vgl. XIV, 5.), also nichts erlerntes oder erworbenes, nichts, das der Mensch sich selbst nach eigenem Belieben geben konnte. Und da der Geist seine Gaben nur an die Gläubigen vertheilt — was wohl als herrschende Ansicht im N. T. angenommen werden darf —, so haben nur Gläubige dies Vermögen, und haben es nicht gehabt, ehe sie den Geist empfangen haben, nicht in ihre neue Stellung als Christen mitgebracht. Daß es aber etwas wunderbares im Sinne der Dogmatik gewesen sey, folgt hieraus noch nicht, denn nicht nur kennt überhaupt die Sprache des N. T. diese Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen noch nicht, sondern es finden sich auch namentlich unter den XII, 8 — 10. 28. aufgezählten Charismen mehrere, die sich auf keine Weise als übernatürlich verliehene betrachten lassen. Selbst aus XIV, 22. kann dies nicht mit völliger Gewißheit gefolgert werden, indem wohl denkbar wäre, daß Etwas einem Andern εἰς σημεῖον sey, d. h. als Warnungszeichen diene, ohne darum gerade in unserm Sinne eine übernatürliche Erscheinung zu seyn. Wenn der Besitzer dieses Vermögens es empfangen habe, und auf welche Art, und ob er fortwährend im Besitz desselben sey, oder nur zu gewissen Zeiten und unter gegebenen Umständen, über diese und andere damit verwandte Fragen giebt uns P. keine Antwort; das nur erfahren wir aus XIV, 27 f. 39., daß es möglich war sich desselben nicht zu bedienen, daß der, welcher in Glossen reden konnte, es in seiner Macht hatte, je nach den Umständen und verständigem Ermessen es zu thun oder nicht zu thun. Schon hieraus geht hervor, daß P. den Glossenredner nicht als einen Menschen gekannt habe, der in bewußtlosem Zustande und seiner selbst nicht mächtig sey, ein willenloses Werkzeug einer über ihm waltenden höheren Macht; denn einem solchen kann er Ueberlegungen und Rücksichten der dort genannten Art nicht zumuthen, überhaupt weder Anwendung noch Nichtanwendung des Charisma gebieten. Dasselbe aber folgt wohl auch daraus, daß er sagt, der Glossenredner erbaue sich selbst, indem wir nicht glauben können, der verständige und besonnene P. habe heilsamen geistigen und sittlichen Einfluß von einer Rede erwartet, die der Sprechende bewußtlos ausstoße, also weder zu verstehen noch zu benutzen vermögend sey. Wenn er daher sagt, der γλ. λαλῶν spreche πνεύματι oder τῷ πν. (XIV, 2. 15. 16.), sein πνεῦμα spreche, sein νοῦς sey ἄκαρπος (V. 14.), so können wir auch darin keinen Beweis eines unbewußten Zustandes finden, sondern haben uns vielmehr zu erinnern, daß auch der Prophet διὰ τοῦ πνεύματος sprach, und werden daher allerdings einen erhöhten Zustand bei dem Redenden suchen, einen Zustand, in welchem dem Ap. das Verständige, Selbst-

kräftige im Menschen zu ruhen, die in ihm wohnende Geistesmacht vorzuherrschen scheine, nicht aber einen solchen, wobei er nicht wisse was er rede oder was mit ihm geschehe, die Unfruchtbarkeit des νοῦς aber nur darein setzen, daß er hier nicht selbstständig wirke, das vom Geist ihm mitgetheilte nur passiv aufnehme, nicht verarbeite und zu gemeinem Nutz anwende, wie dies bei der Prophetie geschieht. Ueber den Inhalt des Gesprochenen fehlt uns zwar eine bestimmte Erklärung, wiefern wir aber aus XIV, 5. erfahren, daß, sobald es nur von den Hörenden verstanden werde, es dem nicht nachstehe, was vom Propheten geredet werde, also auch wohl eben so gut als dies οἰκοδομὴν bewirken könne, dann aber aus V. 14 — 17. ersehn, daß es vornehmlich die Form des Gebets, des Lobgesangs, der Danksagung, gehabt haben müsse, so wie aus V. 2. 28., daß die Glosse vornehmlich dem geistigen Verkehr mit Gott bestimmt gewesen, so werden wir aus allen diesen Merkmalen wohl nicht mit Unrecht schließen, daß die Glosse sich vornehmlich über die großen Thaten Gottes zur Erlösung der Menschheit verbreitet, von der Prophetie aber darin unterschieden habe, daß während diese die Zuhörer verständig darüber belehrte (V. 19.) die Glosse sich ohne specielle Rücksicht auf das Bedürfniß des Hörenden in lauten Preis der geschehenen Thaten ergossen habe. Und wiefern ein solcher Erguß nicht Statt finden konnte — oder wenigstens sollte — ohne inniges Gefühl und Ergriffenheit des Herzens von den Gnadenwundern Gottes, konnte P. wohl wünschen, daß alle Gläubigen in Glossen sprechen möchten (V. 5.), und unbedingt Erbauung des Sprechenden als Frucht einer solchen Rede ansehn (V. 4.).

Bis hierher scheint alles ziemlich klar und einfach, wir erkennen im Glossenreden Ergießungen des vom göttlichen Geiste ergriffenen, und eben darum auch von der Empfindung der großen Wunder Gottes in der Erlösung der Menschheit mächtig durchdrungenen Herzens, und daß es an solchen nicht fehlen konnte in der ersten Zeit der Begeisterung für die neu empfangene Wohlthat, ist uns sehr begreiflich, auch daß die Empfindung übermächtig werden und die ruhige Thätigkeit des Verstandes auf kurze Fristen zurückdrängen und verdunkeln konnte, ist uns nicht auffallend, wenn wir den Charakter des Morgenlandes und manche Erscheinungen auch in der späteren Kirche betrachten, wo etwa einmal der Geist des Christenthums eine kräftigere Erregung in den Gemüthern hervorgebracht hatte, ja sogar Uebermaß und geistliche Ausschweifung kann uns nicht Wunder nehmen, weil wir auch dergleichen in der Geschichte öfter wahrnehmen. Daß wir bis hierher die Sache richtig aufgefaßt, müssen wir darum überzeugt seyn, weil wir keine Behauptung

aufgestellt, zu welcher wir nicht die Gründe in den Worten selbst und in dem gefunden, was wir über die religiösen Ansichten des Apostels aus seinen eignen Schriften wissen. Nun aber kommen wir an den Knoten des Räthsels. Er liegt theils in dem sonderbaren Namen dieser Sprechweise, γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν, theils in den vielfältigen Erklärungen des Apostels, daß dieselbe der Gemeine nutzlos sey, weil sie ohne Auslegung von Niemand verstanden werde, so daß sie auf Personen, welche der Sache unkundig seyen, nur den Eindruck des Wahnsinns machen könne (XIV, 2. 6. 9. 16. 17. 23.), wozu noch kommt, daß, wenn anders die gewöhnliche Erkl. von V. 13. richtig ist, der Sprechende nicht in jedem Falle die Auslegung selber geben konnte, und wenn er es vermochte, dies eben so wie die Glosse als ein Geschenk Gottes ansehn sollte. Nun kann das Nichtverstehn einer hörbar ausgesprochenen Rede seinen Ursprung entweder in ihrem Inhalt haben oder in ihrer Form. Daß er im Inhalte nicht gelegen, ist im Commentar genügend, wie ich meine, nachgewiesen, auch würde sich der Name dabei nicht begreifen lassen; er ist also in der Form zu suchen. Hier erkenne ich drei mögliche Ursachen der Unverständlichkeit: unvernehmliche Aussprache, Dunkelheit des Stils, die auf verschiedene Art entstehen kann, fremde, dem Zuhörer unbekannte Sprache. Unvernehmliche Aussprache fiele zwar mit dem Lallen der Eichhornschen Hypothese nicht zusammen, da hier doch wirkliche Rede wäre, könnte aber doch wohl nie für ein Charisma angesehen worden seyn, und würde es überdies dem Sprechenden sehr leicht gemacht haben, das Gesprochene auch deutlich auszusprechen. Diese Annahme hat gar nichts für sich. Ehe wir die beiden andern untersuchen, wenden wir unsre Blicke auf das, was die Apg. uns bietet. Da finden wir nun XIX, 6. die Notiz von den zwölf Johannisjüngern, welche unter des Ap. Handauflegung den heiligen Geist empfangen, und nun sofort sowohl in Glossen sprechen als weißagen. Diese Stelle dient uns aber bloß als sicherer Beweis, daß P. die Sache aus eigener Anschauung an Andern eben sowohl als aus eigenem Besitze (1 Kor. XIV, 18.) kannte, und lehrt uns weiter nichts als daß beide von einander verschiedene Charismen zugleich mit dem Empfang des heiligen Geistes, und zwar, wie es scheint, plötzlich eintraten, über ihr Wesen nichts. Eine zweite Stelle (X, 44 — 47.) belehrt uns ebenfalls von der Gleichzeitigkeit des Empfanges des πνεῦμα und des Eintretens der Glossenrede, und bestärkt uns durch die Worte μεγαλυνόντων τὸν θεὸν in unsrer Vorstellung vom Inhalte derselben; was ihre Erscheinungsform anlangt, lehren uns bloß Petri Worte V. 47., so wie die auf dies Ereigniß bezüglichen desselben Apostels XI, 15. 17.

XV, 8 f., daß dasselbe sich ihm, dem Augenzeugen, ganz eben so dargestellt hatte wie die erste Aeußerung dieses Charisma am Pfingstfeste, und da nun keine andere Stelle mehr vorhanden ist, die uns etwas darüber lehrte *), so sehen wir uns ganz auf Apg. II. als Hauptstelle zurückgeworfen. Betrachten wir aber diese Erzählung mit ganz unbefangenem Auge, so werden wir uns der Vorstellung nicht erwehren können, daß Lukas die Sache so erzähle, als hätten die dort Versammelten von dem Augenblicke an, wo mit dem Erbrausen des Sturmes und der Erscheinung der Feuerflämmchen über ihren Häuptern der h. Geist auf sie gekommen, in den Sprachen der V. 9 f. genannten Fremdlinge in der That gesprochen, und sey das Staunenerregende des ganzen Vorfalls eben das gewesen, daß die Männer, von denen als Galiläern man ein solches Vermögen nicht erwarten dürfte, dasselbe unerwartet besessen und ausgeübt. Auch ist wirklich diese Vorstellung jederzeit die herrschende gewesen, bis, Anfangs vielleicht nur Wunderscheu, dann wahrer Forschungsgeist dieselbe auf mancherlei Weisen untergraben hat. Es ist hier nicht der Ort, die vielen Deutungen des Ereignisses zu wiederholen, die sich wohl am vollständigsten in Kuinöls Commentar zur Apg. gesammelt finden; nur dessen ist zu erwähnen, was die neuesten Forscher über das Charisma der Glossen für und wider diese Ansicht ausgesprochen haben. Hier findet zuerst Bleek (I. S. 17 f.) in der Pfingstgeschichte folgende Schwierigkeiten: 1) das Sprechen der Jünger in Glossen, ehe die Menge der fremden Juden herbeikommt, das, da Reden in fremden Sprachen nicht als natürlicher Ausdruck religiöser Begeisterung gelten könne, als durchaus zwecklos erscheine; 2) daß wenn Jeder eine besondre Sprache sprach, und von denen verstanden wurde, deren Muttersprache eben diese war, kein Verdacht der Trunkenheit hätte auf die Redenden fallen können; 3) daß Petrus in der nachfolgenden Rede der fremden Sprachen gar nicht erwähnt. Später (II, 62 f.) erklärt er, daß er, wenn dennoch die Erzählung nur von fremden Sprachen verstanden werden könne, sich eher entschließen wolle, diesen Umstand aus unrichtiger Auffassung des Berichterstatters abzuleiten, als wirkliches Sprechen fremder Sprachen anzuerkennen. Baur geht

*) Apg. VIII, 18 f. ist zwar das Vermögen welches der Magier Simon von Petrus zu erkaufen wünscht, gewiß nur das, die Glossengabe hervorbringen zu können, aber wir lernen nichts daraus, worin sie bestanden haben könne, als höchstens das Eine, daß sie etwas sehr auffallendes gewesen seyn muß, das Simon nicht bewirken zu können geglaubt, wovon er aber, wenn er es vermöchte, guten Gewinn für sich bei der staunenden Menge erwartet.

noch einen Schritt weiter, indem er zugesteht (S. 105 f. not.), in der Pfingstgeschichte könne die Rede von solchen seyn, aber sie gehören der traditionellen Umbildung an, welche das ursprüngliche Faktum hier bereits erhalten habe. Den Charakter dieser Umbildung sucht er aus der dichterisch-rhetorischen Haltung von V. 6 — 12., aus der Dunkelheit, wer die ἕτεροι V. 13. seyen, und aus dem Ausbleiben aller Folgen des Ereignisses zu erweisen, während Neander die Erzählung nur für dunkel ansieht, und daher aus den übrigen erklärt wissen will. Da nun diese nichts von fremden Sprachen enthalten, auch kein Nutzen einer solchen Gabe, die überdies keine bleibende gewesen seyn könne, abzusehen sey, so dürfe auch hier dergleichen nicht angenommen werden. Das Positive aber, was diese Gelehrten für die aufgegebenen Sprachen darbieten, ist ein Verschiedenes. Bleek faßt das Wort γλῶσσα in der Bedeutung: veralteter, provincieller, überhaupt ungewöhnlicher, ohne besondere Erklärung unverständlicher Ausdruck, dessen sich daher nur der bedienen kann, welcher wie der Redner und Dichter im Schwunge hoher Begeisterung spricht. Diese Erklärung, an die auch Andere vor ihm gedacht gehabt, sucht er durch eine sehr gelehrte Erörterung des Gebrauchs von γλῶσσα bei den Griechen philologisch zu begründen, wendet sie dann auf die vorkommenden Ausdrucksformen des N. T. an, und sucht hierauf die Vorfälle in der Apg. und in Korinth als ein Reden in hochpoetischer Sprache, mit Einmischung solcher Glossen, und daher der Mehrzahl der Hörer unverständlich, darzustellen, das Unvermögen der eigenen Auslegung aber aus dem Zurücktreten des Bewußtseyns bei dem Redenden, der hierin dem hellenischen μάντις ähnlich gewesen, abzuleiten; daß aber eine solche Rede als Wirkung des Geistes erschienen sey, davon liege die Ursache theils darin, daß Menschen von so geringer Bildung als die Jünger Jesu, eine so erhabene Sprache nicht habe eigen seyn können, theils in dem Inhalte der Rede, lobpreisender Erhebung der Thaten Gottes. Olshausen (I. S. 545 f. II, 568 ff.) nimt mehrere Stufen des Charisma an, je nach dem Grade des Bewußtseyns und dem Hinzutreten anderer Gaben, so daß das Glossenreden immer ein ekstatisches sey, das aber, ähnlich mit dem Somnambulismus, in ein Aussprechen fremder Sprache nur dann übergegangen sey, wenn Personen zugegen gewesen, welche derselben mächtig gewesen; in der Pfingstgeschichte sey es ein solches wirklich gewesen, und zwar auf der höchsten Stufe, indem zur Gabe der Glossen auch die der Auslegung und der Prophetie hinzugetreten gewesen. In Bezug auf Korinth dagegen neigt er sich (II, 575 f.) stark auf die Seite Eichhorns und der unartikulirten Laute. Billroth sucht den Schwierig-

keiten, die sich gegen die verschiedenen Auslegungsarten erheben, S. 177 f. dadurch zu entgehn, daß er, „einen Schritt weiter gehend als Olshausen," das γλ. λ. erklärt als „ein Reden in einer Sprache, welche gewissermaßen die Elemente oder Rudimente der verschiedenen wirklich historischen Sprachen befaßte." Dagegen Baur, Steudel, Neander, wollen nichts als die Muttersprache, überhaupt nichts wunderbares anerkennen, sondern finden darin bloß ein durch den Geist gewirktes, begeistertes, in dieser Weise zuvor nie vernommenes, und in sofern neues, gleichsam mit einer neuen Zunge, dem Organ des Geistes, ausgesprochenes Reden von den großen Thaten Gottes, das aber durch seinen Inhalt als ein Preis Gottes allen (jüdischen oder proselytischen) Hörern als ein längst im Innern vernommenes erschienen sey, sie als verwandt mit den Empfindungen, die sie vorlängst gehegt, wie heimisch angesprochen habe.

Was nun die von Bleek vorgetragenen Gründe gegen fremde Sprachen bei der Pfingstbegebenheit betrifft, so kann allerdings nicht geläugnet werden, daß die Erzählung des Lukas den Beginn des Glossenredens schon in die Zeit versetzt, ehe die fremde Menge eintrat, und Olshausens widersprechende Annahme (I, 542.) sich mit dem Wortsinn der Stelle nicht verträgt. Daß ein solches Reden uns zwecklos erscheinen könne, ist gern zuzugeben, aber der daraus gezogenen Folgerung, daß es darum auch nicht erfolgt seyn könne, dürfen wir nicht beitreten, denn nicht allein würden wir mit demselben Argument noch manche andere Erzählung des N. T. unwahrscheinlich machen, sondern auch überhaupt den falschen Standpunkt ergreifen, das Faktum nach unsern eignen vorgefaßten Ansichten construiren zu wollen, vergessend, daß in der Wirklichkeit gar manches Statt findet, wovon wir nicht allein die Zweckmäßigkeit nicht einsehn, sondern auch die Unzweckmäßigkeit erweisen können, ohne daß daraus ein Schluß auf die Nichtexistenz davon gezogen werden dürfte. Der Vorwurf der Trunkenheit konnte bei Uebelwollenden oder frivolen Gemüthern eben sowohl eintreten, wenn jeder Einzele eine besondere Sprache sprach, die nicht seine Muttersprache war, als wenn sie alle in verschiedenen Sprachen redeten, denn sehr bekannt ist, wie fast alle Trunkene — selbst die Mehrgebildeten — in diesem Zustande den Einfall zu haben pflegen, in fremden Zungen zu sprechen. Daß Petrus in seiner Rede der Glossen gar nicht gedenkt, ist ebenfalls kein ausreichender Gegengrund, indem eines Theils wir gewiß die Rede des Apostels nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und Vollständigkeit besitzen — wer sollte denn in einem solchen Momente alles gemerkt oder gar aufgezeichnet haben, was der Mann gesprochen hatte? —, sondern nur was Lukas

in seinen Quellen fand, oder aus Tradition und eigenem Ermessen für wahrscheinlich hielt, andern Theils Petrus gar nicht Ursache hatte, sich weiter zu erklären, als daß er nachwies, in dem vor aller Augen und Ohren kundbar da liegenden Faktum werde die Joel'sche Weissagung erfüllt. Da diese vom Glossenreden nichts enthielt, und in diesem ersten Momente gewiß noch Niemand daran dachte, ob und in wiefern es sich vom προφητεύειν unterschiede, so nahm er natürlich jenes als in diesem mit enthalten, und genügte seinen Zuhörern, indem er es vom eben ausgegossenen Geiste abzuleiten lehrte. Wie wenig Gewicht überhaupt den angeführten Gründen beizulegen sey, geht wohl auch daraus hervor, daß Bleek selbst am Ende wenigstens zur Hälfte eingesteht, daß diese Geschichte stark auf fremde Sprachen hinzudeuten scheine, und seine Zuflucht zur traditionellen Umgestaltung des ursprünglichen Faktums nimt, die, wie gemeldet, Baur noch unumwundener behauptet, wogegen indeß von Steudel (S. 135 ff.) und Bäumlein (S. 66 ff.) des Trefflichen soviel gesagt worden ist, daß diese Annahme hier wohl übergangen werden kann. Was aber die neusten Erklärungen anlangt, so ist in Bezug auf die Pfingstgeschichte von Olshausen und Baur gegen Bleek bemerkt worden, daß bei seiner Auffassung die Bezeichnung ἑτέραις γλώσσαις unpassend und pleonastisch seyn würde, daß man nicht begreifen könne, wie die Erscheinung mit dem Namen γλώσσαις λαλεῖν habe belegt werden können, da doch undenkbar sey, daß eine ob auch noch so kurze Rede aus lauter Glossen (in Bleeks Sinne) zusammen gesetzt sey, ohne dies aber man sie nicht von diesem unwesentlichen Zusatz, sondern von ihrem wesentlichen Charakter entweder ἐν ἐκστάσει oder ἐν πνεύματι λαλεῖν genannt haben würde (Olsh. I. S. 541. 543 f.); daß obwohl Glossen in jenem Sinne von den Dichtern gebraucht werden, doch weder erwiesen noch wahrscheinlich sey, daß man einen poetisch begeisterten Vortrag, welcher diesen Charakter noch durch viel Anderes erhalte, gerade nach diesem einzigen Bestandtheil benannt habe, so daß durch alles was er über das Wort beigebracht, nichts gewonnen werde, ja daß in Bezug auf die Pfingstgeschichte von ihm selbst jener Begriff weder festgehalten werde, noch festgehalten werden könne (Baur. S. 87—99.); und allerdings, wer möchte wohl glauben können, nicht nur daß Einmischung solcher veralteter oder provinzieller, oder auch poetischer, Ausdrücke oder Redensarten irgend Jemand so auffallend erschienen sey, daß er die ganze Erscheinung bloß darnach benannt hätte, oder daß diese Benennung stehender Ausdruck dafür geworden wäre, oder daß man eben dies als einen Beweis des ausgezeichneten Waltens einer höhern Kraft, als ein σημεῖον für die Unglau-

bigen angesehen haben würde, sondern auch, daß die herbeigekommene Menge um solcher Ausdrücke willen, von denen etwa der Eine diesen der Andere jenen verstand, gesagt haben werde: *ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν — λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, oder daß sie deßhalb sich verwundert, und gefragt: *τί ἂν θέλοι τοῦτο εἶναι;* oder daß, während in Jerusalem eben dieser Ausdrücke wegen Alle das Gesprochene zu verstehn geglaubt, um derselben willen P. in Korinth diese ganze Sprechweise für schlechthin unverständlich erklärt haben werde? Mochten hier doch immerhin einzele Ausdrücke unverstanden bleiben, den Eindruck des Ganzen konnte dies doch nicht aufheben. Und mußte nicht auch die prophetische Rede, wenn sie nur im mindesten sich der Sprache der alten Propheten näherte, gar Manches enthalten was nicht sofort von Allen verstanden ward, und wodurch sie glossematisch wurde? Und wie konnte ein besonderes Charisma dazu gehören, solche Ausdrücke zu verstehen und zu deuten, oder wie der Apostel die Glosse zum stillen Umgange mit Gott empfehlen, wie für erbauungskräftig halten für den Redenden? Kurz je mehr man sich hineindenkt in das alles, was von dieser Gabe gesagt wird, desto weniger Wahrscheinlichkeit, ich gestehe es, wird man darin finden, daß das Wesen der Sache nur hierin bestanden habe. Gegen Olshausens Vorstellung von der Sache, seine Annahme verschiedener Abstufungen u. s. f., gilt, wie ich meine, als Hauptargument, daß sie auf keinem historischen Grunde ruht; und was Billroths Mischsprache anlangt, so will ich nicht untersuchen, ob ein solches buntes Gemisch aus den Elementen aller Sprachen irgend ein *λόγος* heißen und einen Sinn darbieten könne, auch nicht, wiefern es es zur Erbauung dienen möge; aber das wird hier wie bei der Bleek'schen Ansicht gelten müssen, daß eine solche Rede der Menge in Jerusalem nicht als eine verständliche, sondern Allen ohne Ausnahme unverständlich, ein bloßes verworrenes Durcheinanderreden mit eingestreuten menschlichen Wörtern erscheinen mußte. Nicht geringere Schwierigkeiten erheben sich gegen die Ansicht von Baur, Steudel, Neander, mit denen es Bäumlein im antithetischen Theile seiner Schrift vorzugsweise zu thun hat. Wenn das Glossenreden wirklich nur der Ausdruck des im Christen zum Bewußtseyn gekommenen Geistes sey, so begreife man nicht, warum die Reden Jesu, die erste Predigt Petri Apg. II., und P. Briefe, in denen allen doch auch christlicher Geist ausgesprochen werde, nicht auch als Glossenrede gelten müßten, wie dieser die Prophetie entgegengestellt, und diese Sprechweise für durchaus unverständlich erklärt werden könne? Es müsse auffallen, daß die Baur'sche Vorstellung gerade auf

die zwei Hauptstellen, Apg. II. und 1 Kor. XIV. sich nicht anwenden lasse, daß Lukas in der ersten Erzählung einen andern Begriff von der Sache gehabt haben solle, als in den zwei spätern Stellen, wo er ihrer Erwähnung thut; wenn aber Steudel die Unverständlichkeit der Glossen in Korinth aus der Unempfänglichkeit der dortigen Gemeine ableite, so sey doch ein hochbegeisterter Vortrag immer noch derjenige, der selbst auf wenig empfängliche Gemüther den meisten Eindruck mache (auch die Prophetie würde bei dieser Annahme als wenig nutzbar gelten müssen), und über dies hätte P., wenn er die Sache so verstanden, nicht den Glossenrednern steuern, sondern die Unempfänglichkeit der Hörer rügen sollen; nicht minder bliebe unerklärlich, wie den Fremden das was sicher Inhalt der begeisterten Rede war, die Verkündigung der Thaten Gottes durch Christum, als eine längst in ihrem Innern erklungene erschienen seyn solle, während der längst christlichen Gemeine zu Korinth derselbe, in ihrer heimischen Sprache vorgetragene, Inhalt unverständlich und unerbaulich gewesen seyn müßte. Dies, und mehreres andere, was hier nicht wiederholt werden kann, führt uns zu der Anerkennung, daß die Pfingstgeschichte in der That keine andere Deutung zulasse als die von einem Reden der Jünger in den Sprachen der Völker, aus denen ihre Zuhörer abstammten. Mag uns ein solches Ereigniß unbegreiflich, mag es uns zwecklos, ja möchte es uns unwahrscheinlich sogar und unglaublich bedünken, dies alles kann auf unsre Erklärung keinen Einfluß haben, darf keinen haben, wo die Worte so klar dastehn, und jeder andre Erklärungsversuch in eine Menge von Schwierigkeiten verwickelt. Nun aber, verstand Lukas Apg. II. unter den ἑτέραις γλώσσαις ein Reden in anderer als der Muttersprache, so that er's auch an den zwei andern Stellen unter den γλώσσαις. Dasselbe wird man wohl auch Mark. XVI, 17. am meisten geneigt seyn anzunehmen. An Glossen in Bleeks Sinn wird man kaum denken können, wenn man bedenkt, daß diese Erscheinung als σημεῖον in die Reihe von Dämonen-Austreibungen, Aufhebung von Schlangen ohne verletzt zu werden u. s. f. hereintritt, wo fast undenkbar, daß ein Reden in hochpoetischen Ausdrücken, ja in bloßen Glossen den übrigen beigezählt werde, des unangenehmen Pleonasmus, ja fast Widerspruches nicht zu gedenken, der in dem Beiwort καιναῖς liegen würde. Und daß wir durch eben dieses Wort nicht genöthigt werden, an absolut neue Sprachen zu denken, liegt am Tage (vgl. Bäuml. S. 63 – 66.).

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Korintherstelle zurück. Von den oben (S. 502.) als möglich angenommenen Ursachen der Unverständlichkeit scheint, nachdem auch die Bleek-

schen Glossen keine Anerkennung bei uns finden konnten, nur noch eine übrig, die fremden Sprachen. Blicken wir denn noch einmal zurück auf das Einzele in jener Stelle, um zu erfahren, nicht sowohl ob sich etwas entscheidendes für diese Annahme darin finde — denn das findet sich nicht —, als ob ein unübersteigliches Hinderniß dagegen. K. XII. XIII. enthalten kein solches, die γένη γλωσσῶν welche XII, 10. 28. vorkommen, können Gattungen von Sprachen, d. h. verschiedene Sprachen seyn, deren Vermögen der Alles wirkende Geist in den Gläubigen hervorbringe; XIII, 1. sind γλῶσσαι wirklich Sprachen, indem hier P. zwar mit Hinblick auf das Charisma spricht, und aus dieser Rücksicht gerade dies Beispiel wählt, aber nicht von den Glossen selbst, so daß aus der Einerleiheit des gebrauchten Wortes nichts für die Einerleiheit der Sache folgen würde, wenn überhaupt bei ihm die γλ. keine Sprachen seyn sollten. V. 8. hat er vielleicht nur das χάρισμα im Sinne, da er die γλ. mit der προφητεία und der γνῶσις zusammenstellt, und aus der Stelle an sich kann nichts entnommen werden; doch wird zugestanden werden müssen, daß bei dem unzweifelhaften Rückblick auf V. 1. auch hier das Natürlichste seyn würde, die γλ. als Sprachen zu verstehn. Wir kommen zur Hauptstelle K. XIV. Hier ist gegen diese Ansicht zuerst der mehrmals vorkommende Singular γλώσσῃ geltend gemacht worden (Bleek I. S. 15.), und allerdings ein bewußtes Hinzudenken von ἑτέρα und καινῇ möchte wenig für sich haben (vgl. Bleek II. S. 51.), aber dies ist auch nicht nöthig, sondern γλῶσσα braucht nur Sprache zu bedeuten, und wenn dann der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν stehend geworden war, um das Reden in den vom Geiste empfangenen Sprachen — das Fremde derselben war weder einziges noch Hauptmerkmal — kurz und für jeden Zeitgenossen verständlich auszudrücken — der einzige Zweck der Sprache, die daher in Bildung von Ausdrucksformen für vorhandene Erscheinungen nicht so peinlich ist, wie die hinter ihr drein gehende, oft fehlende Sprachkritik —, so konnte ohne Hinderniß auch der Sing. gebraucht werden, und γλ. λαλεῖν bedeuten: in einer Sprache reden, wobei von den Kennern der Sache gewiß jeder an eine von denen dachte welche der Geist verleihe, ohne weiter darüber zu grübeln, daß ja doch Niemand anders als in einer Sprache rede. Eben so γλῶσσαν ἔχει V. 26. bedeutet: er hat eine Sprache, nehmlich vom Geiste empfangen, so wie alle übrigen dort genannten Stücke Gaben des Geistes sind, er ist im Besitz einer von jenen Sprachen, welche der Geist ertheilt, also des Vermögens darin zu sprechen. Von philologischer Seite erblicke ich daher keine Schwierigkeit. Ein zweiter Grund, daß P. in diesem Falle

nicht hätte sagen können: οὐδεὶς ἀκούει (V. 2.), indem in einer Stadt wie Korinth doch immer wenigstens Einige gewesen seyn würden, welche die ausländische Sprache verstanden hätten, hat darum kein Gewicht bei mir, weil erstlich das Faktum sehr problematisch, und sodann, wenn es auch Statt fand, nur Ausnahme, seltene Ausnahme war, die P. bei völlig allgemeiner Behandlung der Sache nicht zu berücksichten verpflichtet war. Der hellenische Dünkel gestattete damals eben so wenig, die Sprachen der Barbaren zu lernen, als in unsern Tagen manchen Nationen Trotz allem Verkehre mit uns Deutschen die unsrige. Der Grieche forderte, daß der Fremde seine Sprache lernen sollte, konnte es um so leichter fordern, als sein Herr, der Römer, selbst sich zu ihr bequemte, und bei der ungeheuern Verbreitung dieser Sprache er wohl nicht leicht an einen Ort kommen konnte, wo er nicht Kolonisten seines Stammes oder hellenisirte Barbaren gefunden hätte. Eingeborne Korinther verstanden neben dem Griechischen zum Theil vielleicht Latein, aber andre Sprachen sicher nicht, und auf etwa die Versammlung betretende fremde Besucher brauchte P. keine Rücksicht zu nehmen, um so weniger als er überhaupt die Sache nicht so betrachtet, wie sie in Korinth, sondern wie sie allenthalben war. — Ein dritter Grund wird daraus hergeleitet, daß der Glossenredner das Gesprochene nicht immer auslegen konnte. (Bleek I. 23.) Allerdings ist dies auffallend, zumal wenn wir keinen bewußtlosen, sondern einen bewußten Zustand desselben annehmen, wie wir allerdings zu müssen glauben; man begreift nicht, wie ein Mensch solle in einer fremden Sprache sprechen, und so sprechen können, daß er selbst Erbauung davon habe, und doch unvermögend seyn, das Ausgesprochene Andern zu dolmetschen. Aber nicht allein kann das Unbegreifliche für sich allein kein Grund des Läugnens seyn, am allerwenigsten bei einer Sache, von der es uns an aller Anschauung und Erfahrung fehlt, sondern dieselbe Schwierigkeit bleibt auch, und wie mir scheint, in erhöhtem Grade, bei den übrigen in neuster Zeit versuchten Erklärungen, kann also gegen Eine derselben nicht entscheidender seyn als gegen die übrigen. — Viertens wird gesagt, wären die Glossen fremde Sprachen gewesen, so würde P. seine Ermahnung V. 26 — 28. vielmehr so abgefaßt haben, sie sollten sich derselben ganz enthalten, wo sie vor einer Versammlung sprächen die sie nicht verstände, indem ja auch bei eintretender Dolmetschung kein wesentlicher Gewinn daraus hervorgehe, und Statt dessen bemüht seyn im Verkehr mit Andersredenden dieselben zu gebrauchen (Bleek I. 24.). Dabei aber vergißt man, daß P. das Glossenreden gar nicht fordert, sondern nur gestattet, weil er es als eine Gabe des Geistes nicht

verhindern mag, und nimt an, daß der Glossenredner dies Vermögen immer, und in solchem Grade besessen habe, daß er es zum Unterrichte fremder Nationen habe brauchen können, was doch weder irgend wie aus der Darstellung des Apostels folgt, noch mit der Geschichte übereinstimmt. Das Vermögen der Glossen scheint gar kein bleibendes gewesen zu seyn, es war ein σημεῖον, trat plötzlich ein, und verließ den Besitzer wieder, wenn der erhöhte, ekstatische Zustand vorüber ging, der es erzeugte. Dazu kommt, was wir über den Inhalt dieser Rede erkannt haben, daß sie nehmlich nicht Lehrvortrag, sondern Herzensergießung war, und daher P. eine andere Anordnung gar nicht geben konnte, als die er gab, wenn er der Sache nicht ganz wehren wollte. — Eine andre Einwendung ist die von mir selbst bei V. 18. 28. erhobene, daß man nicht begreife, was im stillen Umgange mit Gott fremde Sprachen gesollt, wie P. selbst sich ihrer habe dabei bedienen, Andere dazu ermuntern können? Ich denke noch so, und hätten wir nur aus seinem Briefe Kunde von den Glossen, so würde ich dem Argumente vielleicht einiges Gewicht beilegen; jetzt kann ich's nicht, denn nicht was mir unpassend erscheint, muß auch Andern so erscheinen, und es wäre doch wohl möglich, daß P., der die Sache als eine Wirkung des göttlichen Geistes betrachtete, und die Pfingstgeschichte kannte, ein Lobpreisen Gottes in fremden Sprachen aus irgend einem uns unbekannten Grunde zweckmäßiger gefunden habe, als es uns erscheinen kann. Aehnlich verhält sich's mit V. 10 — 12. So lange wir nur P. selbst lesen, wird uns das dort Gesagte entscheidend gegen die Sprachen bedünken; wenn wir aber erkennen, daß sich das Ereigniß des Pfingstfestes nur bei der Annahme fremder Sprachen begreifen läßt, und daß wir die Voraussetzung nicht fahren lassen dürfen, die Erscheinung, welche P. kannte, sey mit der dort zuerst hervorgetretenen wesentlich einerlei, so werden wir uns zwar verwundern, wie er dort so sprechen konnte wie er spricht, aber da es doch nicht unmöglich ist, daß er einen logischen Fehler begangen habe, werden wir uns nicht berufen glauben, eher alles umzustoßen, was wir anderswher erkannt haben, als einzugestehn, daß er ihn begangen habe. Daraus geht nun hervor, daß die Korintherstelle nichts enthalte, was schlechthin unmöglich mache, die Glossengabe von einem Vermögen zu verstehn, in einzelen Momenten hoher Begeisterung Gott in Sprachen zu loben, die man vorher nicht gelernt.

Was soll nun aber das Endergebniß seyn? Ich meine dieses: Alles was wir oben (S. 452 — 455) über das Wesen der räthselhaften Gabe ausgemittelt haben —, bleibt unangetastet stehn, daher es auch nicht wiederholt zu werden braucht;

über die unverständliche Form derselben können wir zur vollen Evidenz nicht kommen, aus den Angaben jedoch, welche die Pfingstgeschichte darbietet, geht die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen hervor, und auch die Bemerkungen, welche Paulus in unsrem Briefe darüber macht, lassen sich theils mit dieser Annahme leicht vereinigen, theils stehn sie nicht in solchem Widerspruche damit, daß wir ihrethalb aufgeben müßten, was aus der Erzählung vom ersten Hervortreten der Gabe fast unausweichlich hervorzugehen scheint. Ohne daher sagen zu können, wir wissen wie die Sache sich verhalten habe, haben wir doch soviel erlangt, daß wir wissen, auf welche Vorstellung die einzigen Quellen die uns zu Gebote stehn, uns hinführen, und dabei, glaube ich, müssen wir stehen bleiben, indem jeder Schritt den wir vorwärts thun möchten, uns von dem Standpunkte entfernen würde, den wir als den einzig möglichen für eine solche Untersuchung anerkennen. Wir bleiben also dabei stehn.

VVS

20.
II. 7. 12a.

603
1.20

über πνεῦμα p. 80.

896
(7 50)
1-75